Bestattungsbrauch und Totenglaube der frühen Ostgermanen.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin

Von

Volkmar Kellermann

aus Berlin

Tag der Prüfung: 24. 6. 1938.

Tag der Promotion: 14. 12. 1938.

1938

Buchdruckerei Richard Mayr, Würzburg.

Berichterstatter: Prof. Dr. Reinerth
Prof. Dr. Spamer

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543924_0078

Vorbemerkung.

Um das nötige Material für diese Arbeit zusammenzutragen, bereiste ich im August 1935, im Herbst 1936 und im Herbst 1937 folgende Museen und Sammlungen:

Allenstein, Heimatmuseum.
Angermünde, Heimatmuseum (verpackt).
Arnswalde, Heimatmuseum.
Belgard/Persante, Heimatmuseum.
Berlin, Staatliches Museum für Vor- und Frühgeschichte.
Märkisches Museum der Stadt Berlin.
Braunschweig, Städtisches Museum „Salve Hospes".
Breslau, Schlesisches Museum für Kunstgewerbe und Altertümer.
Bromberg, (Die Sammlung war bei meinem Besuch dort nicht zugänglich; ein großer Teil steht verpackt im Berliner Staatsmuseum).
Bublitz, Städtisches Heimatmuseum.
Cammin, Dommuseum.
Danzig, Staatliches Museum für Naturkunde und Vorgeschichte.
Danzig-Oliva, Staatliches Landesmuseum für Danziger Geschichte.
Deutsch-Krone, Heimatmuseum.
Elbing, Städtisches Museum.
Flatow, Heimatmuseum.
Frankfurt/Oder, Heimatmuseum Lienau-Haus.
Friedeberg, Heimatmuseum.
Greifenhagen, Heimatmuseum.
Halle/Saale, Landesanstalt für Volkheitskunde.
Heiligengrabe, Heimatmuseum.
Helmstedt, Heimatmuseum.
Insterburg, Heimatmuseum.
Karthaus, Heimatmuseum.
Kolberg, Kolberger Museum (war nicht zugänglich).
Königsberg/Pr., Prussia-Museum.
Königsberg/Neumark, Kreismuseum.
Köslin, Heimatmuseum.
Küstrin, Friedrichsmuseum.
Labiau, Heimatmuseum.
Landsberg/Warthe, Heimatmuseum.
Lauenburg/Pommern, Kreissammlung.
Marienburg, Städtische Sammlung.
Marienwerder, Heimatmuseum.
Müncheberg, Lebuser Kreis-Museum.
Neustettin, Heimatmuseum.
Ortelsburg, Heimatmuseum.
Osterode, Gymnasialsammlung.
Posen, Großpolnisches Museum.
Prenzlau, Uckermärkisches Museum.
Preußisch-Holland, Heimatmuseum.

Pyritz, Heimatmuseum.
Pyritz, Sammlung des Bismarckgymnasiums.
Rügenwalde, Heimatmuseum des Kreises Schlawe.
Rummelsburg, Kreissammlung.
Schlochau, Heimatmuseum.
Schneidemühl, Landesmuseum der Grenzmark Posen-Westpreußen.
Schwedt, Heimatmuseum.
Soldin, Heimatmuseum.
Stargard, Städtisches Museum.
Stettin, Provinzialmuseum pommerscher Altertümer (Landesmus.).
Stolp, Heimatmuseum für den Stadt- und Landkreis Stolp.
Stralsund, Museum für Vorpommern und Rüügen.
Swinemünde, Heimatmuseum.
Thorn, Städtisches Museum.
Tilsit, Heimatmuseum.
Treptow/Rega, Heimatmuseum des Kreises Greifenberg.
Wernigerode/Harz, Städtisches Heimatmuseum.
Wernigerode/Harz, Privat-Sammlg. Schulrat Ebersbach.

Überall habe ich freundliche Aufnahme gefunden; so danke ich hier allen Museumsleitern, die mich bei der Materialaufnahme unterstützten. — Besonders gilt mein Dank Professor La Baume, Danzig, der mir sein umfangreiches Material, das er für ähnliche Fragen schon zusammengetragen hat, zur Verfügung stellte. Ihm und Dr. Holter, Schneidemühl, danke ich auch die meisten Lichtbilder dieser Arbeit. Fräulein Dr. A. Karpińska, Posen, stellte mir wertvolle, z. T. noch unveröffentlichte Funde zur Verfügung, wofür ich ihr besonders dankbar bin. Herr Schulrat Ebersbach, jetzt Wernigerode/Harz, hatte die Freundlichkeit, mich zur Besichtigung seiner schönen Sammlung einzuladen.

Professor Kiekebusch bewahre ich ein dankbares Gedenken — und vor allem ist es mir eine freudige Pflicht, Professor Reinerth hier meinen Dank auszusprechen, der mich den Weg zur Vorgeschichte weiterführte und diese Arbeit mit seinem Rat unterstützte.

Berlin-Wilmersdorf.

Volkmar Kellermann.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Geschichte der Forschung	1
Zur Frage der Leichenverbrennung. — Aufbau der Arbeit	6
Die Geschichte der frühen Ostgermanen	9
Grabbau und Totenglaube	13
Grabinhalt und Totenglaube	23
Darstellungen und Sinnzeichen	28
Zur Frage der Speicherurnen	42
Totenehre und Leichenspiel	44
Zusammenfassung und Schlußbetrachtung	46
Literaturverzeichnis	47

Die Anmerkungen finden sich am Schlusse eines jeden Abschnitts.

Geschichte der Forschung.

Die junge Wissenschaft von der deutschen Vorzeit hat sich in jahrzehntelanger Arbeit mit der zeitlichen und stammlichen Gliederung des vorgermanischen und germanischen Altertums auseinandergesetzt. Diese genaue Gliederung war notwendig, um eine gesicherte Arbeitsgrundlage zu erhalten, auf der Einzeldarstellungen aufgebaut werden können. Im besonderen ist es aber jetzt notwendig geworden, die Anknüpfungspunkte in unserem eigenen Volkstum der Gegenwart zu suchen, das allein den Schlüssel zu der geistigen Haltung unserer Ahnen geben kann.

Noch bis vor wenigen Jahrzehnten war es nicht möglich, über Einzelfragen germanischen Brauchtums von Seiten der Vorgeschichte Aufschluß zu geben; es fehlte hierzu die größere Vielheit genauerer Ausgrabungsbefunde, die erst in jüngster Zeit mit der zunehmenden Verfeinerung der Grabungstechnik möglich wurde — und vor allem der Mut, das vorhandene Material unter einem bestimmten Gesichtswinkel auszuwerten.

Es muß weiterhin betont werden, daß eine Forschung nach der Religion der Germanen nicht erfolgreich sein kann, wenn nicht die Kunde vom Volkstum unserer Tage mitspricht. Diese Forderung stützt sich auf die Ergebnisse der Rassenkunde, die eine unmittelbare Artverwandtschaft zwischen Vorzeit und Gegenwart festgestellt hat — und die Religion, als klarster Ausdruck einer Rassenseele, ist der beste Maßstab für eine solche Betrachtungsweise.

Diese Forderung ist schon in einigen älteren Werken aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts gestellt worden, die sich mit germanischer Religion beschäftigen, und ich halte es für wichtig, an dieser Stelle eine Übersicht zu geben, die einen Einblick in die alte und neue Forschung auf diesem Gebiet gestattet[1]).

Für die völkisch gesinnten Forscher des vorigen Jahrhunderts sind es zwei Ansatzpunkte, die zu einer Erkenntnis der geistigen Vorstellungen im germanischen Altertum führen: die alten Quellen (frühe schriftliche Überlieferung, Sagas) und die Betrachtung des Volkstums der Gegenwart; als drittes kommt zuweilen schon eine Besprechung von Ausgrabungsbefunden hinzu.

In die erste Gruppe gehören Arbeiten wie die Weinholds: „Altnordisches Leben" Berlin 1856. Hier findet sich bereits eine Zusammenschau des täglichen Lebens und der geistigen Vorstellungen der Nordgermanen, wenn auch die Abschnitte über die Vorzeit, dem damaligen Forschungsstande gemäß, recht vorsichtig zu lesen sind.

Alte Überlieferungen im heutigen Volkstum vertreten Julius Lippert[2]) und Johann Nepomuk Sepp[3]). Schon die Arbeitsweise bringt es hier mit sich, daß sich eine gewisse Christentumsfeindlichkeit bildet, die nur zu verständlich erscheint, wenn die seelische Unterdrückung des Volkstums und seiner eigenständigen religiösen Regungen zur Sprache kommt. Nicht umsonst heißen die „Heiden" P a g a n i, Bauerntölpel; gerade das Buch Lipperts ist durchaus „modern" und hat uns in diesen Tagen noch viel zu sagen. — Als Grundlage für die volkskundliche Betrachtungsweise gilt vor allem die Zusammenstellung A. Wuttkes[4]).

Anschließend an die Ergebnisse von Ausgrabungen und zufälligen Vorzeitfunden entstanden die Aufsätze von Jakob Grimm[5]) und Karl Weinhold[6]).

Um die Jahrhundertwende setzt eine intensive Beschäftigung mit der germanischen Religion ein und zwar vor allem von Seiten der Germanistik, Volkskunde und Religionswissenschaft. — Zu nennen sind hier die Arbeiten der Germanisten Wolf von Unwerth[7]) und Karl Helm[8]). Während Unwerth nur von den altnordischen Quellen ausgeht, versucht Helm eine Zusammenschau[9]), die sich auch auf die vorgeschichtliche Zeit schriftloser Überlieferung bezieht — aber gerade in diesen Abschnitten äußerst unzulänglich bleibt. Sein Werk wird überstrahlt durch das Wilhelm Grönbechs[10]), das mit dem Einsatz einer ganz großen Persönlichkeit geschrieben ist und ein geschlossenes Bild von dem germanischen Menschen der Vorzeit gibt; wenn auch Grönbech von den nordischen Quellen ausgeht, so versteht er es doch, das wirklich Alte und Reine aus den Zeiten eines schon recht starken Verfalls herauszusuchen.

Neben diesen Hauptwerken stehen eine ganze Reihe von Einzeluntersuchungen, von denen viele, besonders die Arbeiten von Sartori und Negelein, noch heute Geltung haben[11]).

Die eigentliche Fachforschung ist von verschiedenen Seiten an das Problem der germanischen Religion herangegangen. Zunächst von den literarischen Denkmälern aus[12]). Ebenso hat sich die Volkskunde und die germanische Philologie in zahlreichen Werken mit diesen Fragen beschäftigt[13]). Einige Werke sind auf das Konto der katholischen Aktion und evangelischer „Jugenderziehung" zu setzen[14]). Hinzuweisen ist endlich auf die rechtsgeschichtliche Behandlung dieser Dinge[15]), und auch die Archäologen haben hier gearbeitet[16]).

Von Seiten der Vorgeschichtsforschung selbst ist auf dem Gebiet germanischer Religionsforschung verhältnismäßig wenig geschrieben worden. Außer einzelnen Zeitschriftenaufsätzen, besonders im Mannus und neuerdings in „Germanenerbe" und „Germanien", sind verschiedene wichtige Arbeiten zu nennen[17]).

Diese kurze Übersicht der wesentlichen Literatur über die germanische Religion hat gezeigt, daß es meist Außenseiter, keine Vorgeschichtler waren, die sich mit diesen Fragen beschäftigten. Ein solcher Arbeitsanteil birgt große Gefahren, denn meist verfügen die Verfasser nicht über die nötigen Sach-

kenntnisse, um die Religion eines schriftlosen Zeitalters zu erfassen. So ist es leicht möglich, daß Fehler entstehen, die sich nur schwer wieder ausmerzen lassen, denn sie werden auch von allen denen übernommen, die mehr oder weniger gute Zusammenstellungen und volkstümliche Aufsätze über die Germanen schreiben.

Anmerkungen.

1) Über die neue Forschung unterrichten auch die Literaturberichte, die Harald Spehr unter dem Titel „Frühgermanentum" veröffentlicht hat (Archiv für Kulturgeschichte XXII/1931, S. 109, 262 und ebda. XXVI/1936, S. 227). Neuerdings auch vom gleichen Verfasser fortgesetzt in der von Hauer und Solger herausgegebenen Zeitschrift „Deutscher Glaube", Berlin 1937.
2) Christentum, Volksglaube und Volksbrauch; Berlin 1882.
3) Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart; München 1890.
4) Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart; Hamburg 1860.
5) Über das Verbrennen der Leichen; Abh. d. Berl. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1849, S. 191—274.
6) Die heidnischen Totenbestattungen in Deutschland; Sitzgs. Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1859.
7) Untersuchungen über Totenkult und Odinnsverehrung bei Nordgermanen und Lappen; Breslau 1911.
8) Altgermanische Religionsgeschichte; Heidelberg 1913.
9) vgl. Kauffmann: Altgermanische Religion; Archiv f. Religions-Wiss. XV/1912, S. 603—627.
10) Kultur und Religion der Germanen; Kopenhagen 1912 (dän.).
11) A. Saupe: Der indiculus superstitiorum et pagianorum. Programm d. städt. Real-Gymn. Leipzig 1891; — J. Negelein: Die Reise der Seele ins Jenseits. Ztschr. d. Ver. f. Volkskde. XI/1901, S. 155; — O. Schrader: Totenhochzeit. Jena 1904; — A. Schaefer: Die Verwandlung der menschlichen Gestalt im Volksglauben. Darmstadt 1905; — P. Sartori: Feuer und Licht im Totengebrauche. Ztschr. d. Ver. f. Volkskde. 1907; — P. Sartori: Sitte und Brauch, I. Teil: Die Hauptstufen des Menschendaseins. Handbücher z. Volkskde. V, Leipzig 1910; — O. Schrader: Begraben und Verbrennen im Lichte der Religions- und Kulturgeschichte, Breslau 1910; — O. Tobler: Die Epiphanie der Seele in der deutschen Volkssage, Kieler Diss. 1911; — P. Sartori: Wasser im Totengebrauche. Ztschr. d. Ver. f. Volkskde. 1918; — H. Boesebeck: Verwünschung und Erlösung des Menschen in der deutschen Volkssage der Gegenwart. Ein Beitrag zur Untersuchung der Verwandlungsvorstellungen im deutschen Volksglauben. Niederdtsche. Ztschr. f. Volkskde. V/1927.
12) Als Stoffsammlungen dienten hier:
W. Capelle: Das alte Germanien, Jena 1929; — W. Boudriot: Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5.—11. Jhdt., Bonn 1928; — F. R. Schröder: Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte (Trübners philol. Bibl., Bd. 14), Berlin 1933; — W. Baetke: Die Religion der Germanen, Hamburg 1937.
13) K. v. Spieß: Marksteine der Volkskunst I (Jb. f. historische Volkskde. V/VI 1937) Berlin 1937 (vgl.: v. Spieß: Der Mythos als eine der Grundlagen der Bauernkunst, ebda. 1926); — K. v. Spieß: Deutsche Volkskunde als Erschließerin deutscher Kultur, Berlin 1934; — K. v. Spieß: Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn, Wien 1925; — H. Strobel: Bauernbrauch im Jahreslauf, Leipzig 1935; — G. Buschan: Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen, München 1936.

Nollau: Germanische Wiedererstehung. Ein Sammelwerk, Heidelberg 1926; B. Kummer: Midgards Untergang, Leipzig 1929; — G. Neckel: Die altgermanische Religion, Berlin 1932; — G. Neckel und E. Wahle: Die Religion der Germanen (Sachwörterbuch der Deutschkunde I), Leipzig 1934; — J. de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte I/1935, II/1937; — O. Clemen Altgermanische Religionsgeschichte, Bonn 1934; — O. Clemen: Urgeschicht-Religion, Bonn 1935—34; — O, Höfler: Kultische Geheimbünde der Germanen I, Frankfurt/Main 1934; — M. Ninck: Wodan und germanischer Schicksalsglaube, Jena 1936; — M. Ninck: Götter- und Jenseitsglaube der Germanen, Jena 1938; — H. Naumann: Primitive Gemeinschaftskultur, Jena 1921; — H. Naumann: Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934.

H. J. Klare: Die Toten in der altnordischen Literatur (Acta Philologica Scandinavica VIII/1933—34, S. 1—56), gleichzeitig Berliner Diss. 1933; — H. Wesche: Das Heidentum in der ahd. Sprache, I, Die Kultstätte, Göttinger Diss. 1932; — E. Mogk: Nordgermanische Götterverehrung nach den Kultquellen (Festschrift Sievers 1925); — U. Funke: Enthalten die deutschen Märchen Reste der altgermanischen Götterlehre?, Düren 1932; — Seelmann: Die Totentänze des Mittelalters (Jb. d. Ver. f. niederdtsche. Sprachforschg.), Norden 1893; — K. Simrock: Der gute Gerhard und die dankbaren Toten, Bonn 1856; — A. Endter: Die Sage vom wilden Heer und der wilden Jagt, Gelnhausen 1933; — E. A. Philippson: Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen (Kölner anglistische Arbeiten, Bd. 4), Leipzig 1929; — W. Jordans: Der germanische Volksglaube von den Toten und Dämonen im Berg und ihre Beschwichtigung. Die Spuren in England (Bonner Studien zur engl. Philologie 17), 1933.

14) A. Veit: Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg/Br. 1936; — A. Cloß: Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte (Anthropos XXIX/1934, S. 477—496); — G. Müller: Zeugnisse germanischer Religion („Kirche und Erziehung", pädagogische Schriftenreihe der evangel. Schulvereinigung 9), München 1935.
„Odal", Febr. 1935); — H. Vondemfelde: Die germanische Religion in den

15) H. Meyer: Das Handgemal, Untersuchungen über Ahnengrab, Erbhof, Adel und Urkunde (Forschungen zum deutschen Recht I/1), Weimar 1934 (vgl. deutschen Volksrechten, I, Der religiöse Glaube, Gießen 1923; — R. His: Der Totenglaube in der Geschichte des altgermanischen Strafrechts, Münster 1929; — L. Weiser-Aall: Zur Geschichte der altgerm. Todesstrafe und Friedlosigkeit (Archiv für Relig.-Wiss. 30/1933); — K. v. Amira: Die germanischen Todesstrafen (Abh. d. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. XXXI/1922, 3. Abhdlg.).

16) L. Malten: Leichenspiel und Totenkult (Mitt. d. dtsch. arch. Inst., röm. Abt. 38/39, 1923/24, S. 300—341); — L. Malten: Das Pferd im Totenglauben (Jahrb. d. kaiserl. arch. Inst. 29, 1914).

17) O. Almgren: Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, Frankfurt/Main 1934; — W. Gaerte: Altgermanisches Brauchtum auf nordischen Steinbildern, Leipzig 1936; — H. Schneider: Germanische Religion vor 3000 Jahren, Leipzig 1934; — L. Franz: Die Religion und Kunst unserer Vorzeit, Prag-Leipzig 1937; — L. Franz: Leichenspiele in Alteuropa (Der Pflug 1926); — L. Franz: Totenglaube und Totenbrauch (Sudeta IV/1928); — H. L. Janssen: Totenbrauch der Urgermanen (in: Zukunftswege nordischer Feuerehrung), Königsberg 1936; — H. L. Janssen: Zur Frage der Leichenverbrennung bei den Urgermanen (Mannus 1936); — C. Hörmann: Vorgeschichtliche Leichendörrung (Schumacherfestschrift Mainz 1930); — H. Müller-Brauel: Die Entstehung der Leichenverbrennung (Rundschau über das Gebiet der Feuerbestattung, Nr. 32/1928); — W. Schulz: Archäologisches zur Wodan- und Wanenverehrung (Wiener PZ XIX/1932); — W. Schulz: Die Einreihung der ostdeutschen Gesichtsurnen in die gleichzeitigen Bestattungs-

sitten (Mannus 3. Erg.-Bd.); — J. v. Trauwitz-Hellwig: Urmensch und Totenglaube, München 1929; — J. v. Trauwitz-Hellwig: Totenverehrung und Totenabwehr in der Vorgeschichte, München 1935; — L. Zotz: Das Gräberfeld von Groß-Sürding, Leipzig 1935; — H. Hahne: Totenehre im alten Norden, Jena 1929; — B. v. Richthofen: Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien 62/1932; — K. Th. Strasser: Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen, Hamburg 1934.

Zur Frage der Leichenverbrennung. — Aufbau der Arbeit.

Um aus vorgeschichtlicher Zeit etwas über den Totenglauben zu erfahren, müssen wir uns im allgemeinen auf die Untersuchung der Gräber und ihrer Ausstattung beschränken. In der Lage des Skeletts oder der Aufbewahrungsart des Leichenbrandes, in der Ausrüstung mit Beigaben, schließlich in der Anlage des Grabes selbst und der Betrachtung seiner Lage in der Umgebung, kommt zum Ausdruck, wie das Volk jener Zeit über den Tod dachte und wie wert es seine Toten hielt. So ist gerade die Art der Totenbestattung ein Gradmesser für den Kulturzustand eines Volkes und auch hier wird deutlich, welch eine außerordentlich hohe Kultur in diesem Sinne die Germanen besaßen. Der Tote ging nach ihrem Glauben nicht fort von den Lebenden, er wurde vielmehr zu einer mit übermenschlichen Kräften begabten Heilsgestalt; die Ahnenverehrung im Gegensatz zur Totenfurcht ist der schönste Ausdruck dieses Glaubens. Der Tote geht ein in den Totenberg und lebt dort ein gesteigertes Dasein mit allen seiner Sippe, die ihm hierher vorausgegangen sind. Dieser Glaube hat sich durch die Jahrtausende bis in unsere Tage gehalten: der Tote bleibt in den Kreis der Lebenden einbeschlossen, er kann ihnen helfen und ist der oberste Schiedsherr — noch später findet das Thing oder die kultische Feier im germanischen Kerngebiet an den Grabhügeln der Vorzeit statt[1]). So ist der Tote für den Germanen der Jahrtausende v. Zr. auch „Das Gott" (eine ursprünglich sächliche, also nicht persönlich gedachte Bezeichnung für die Gottheit); das heißt, nicht der einzelne Tote, sondern ihre Gemeinschaft, die als helfender Sippenteil den Lebenden, der Hilfe bedürftigen, beisteht. Die Ausbildung eines Götterhimmels wird so erst zur Erscheinung einer Verfallszeit, einer engen Berührung mit Völkern anderer Geisteshaltung und vielleicht einer Vermischung.

Es ist viel darüber gestritten worden, ob der Germane einen Seelenglauben besessen hat, vor allem hat man sich nicht vorstellen können, daß die Leichenverbrennung ohne einen solchen zu erklären sei. Der Körper wird zu Asche verbrannt und die Seele schwingt sich zum Himmel empor — das ist die landläufige Anschauung.

Zuerst finden wir im nordischen Kreis die Verbrennung im Siedlungsraum der Schnurkeramiker, besonders in der Schönfelder Kultur. Doch erst seit der dritten Periode Montelius läßt sich ein allmähliches Durchsetzen der Sitte der Leichenverbrennung bei den Germanen feststellen; und zwar so, daß sich der Bestattungsritus durchaus nicht ändert: Beigaben und Grabhügel bleiben erhalten, sogar die alte Steinkiste wird weiter benutzt und der Brand über die ganze Kiste verstreut. Ähnliches findet sich in der frühostgermanischen Kultur. Neben den Urnenbestattungen sind, wenn auch in geringer Anzahl, solche Gräber vorhanden, die Brandschüttungen aufweisen.

Erst in den späteren Perioden der Bronzezeit macht die Grabkiste einen Schrumpfungsprozeß durch und wird mit einer Urne ausgestattet, die die Reste des Toten enthält.

Betrachten wir die Verhältnisse bei den übrigen Völkern Europas, so sehen wir, daß auch hier die Leichenverbrennung die Körperbestattung ablöst; nach Jan de Vries haben wir es also mit einer „Moderichtung" zu tun[2]), beruhend auf Einflüssen von außen her, also auf keinem grundsätzlichen Glaubenswandel.

Man hat für die Verbrennung auch das Zeugnis der Isländersagas angeführt; doch hier gilt die Verbrennung als restlose Vernichtung des Wiedergängers — eine Verallgemeinerung würde also die Verbrennung zu einer Totenfurchterscheinung machen, dagegen sprechen aber alle jene anderen Zeugnisse, die eine sorgfältige Totenpflege erkennen lassen, die sicher nicht aus einer Totenfurchtvorstellung hervorgegangen ist.

Zwar sehen wir auch in einigen Volkssitten den Brauch, einen umgehenden Toten durch Verbrennung unschädlich zu machen, doch handelt es sich hier meist um solche Tote, „die keine Ruhe im Grabe finden", deren Leben also unerfüllt blieb: die Wöchnerin, die ihr Kind alleine zurücklassen mußte, der Mann, der im Walde von Räubern erschlagen wurde, usw. Der in der Schlacht gefallene Krieger dagegen wird n i c h t zum Gespenst! — Andere Zeugnisse berichten von „Vampyren", die Lebende „nachzehren"; gerade dieser Glaube findet sich aber fast ausschließlich in solchen Gegenden, die unter der Beeinflussung einer kurzen slawischen Fremdherrschaft gestanden haben, sind demnach für unsere Fragestellung auszuschließen. — Die Berichte von Island endlich stammen erst aus einer Zeit, als durch das Christentum, besonders von Britannien her, zahlreiche artfremde Anschauungen in das germanische Volkstum eingedrungen waren.

Daß das Aufkommen der Leichenverbrennung nicht mit einem grundsätzlichen Wechsel in der Vorstellung vom Leben nach dem Tode in Verbindung zu setzen sei, diese Anschauung vertritt auch Hans Luitjen-Janssen[3]). Janssen glaubt an eine Verbindung der Verbrennungssitte mit dem Sonnenkult; dieser sei erst in der Bronzezeit sozusagen die „Staatsreligion" der Germanen geworden, und die Sonne solle im Sinnbild des Feuers aus der Erdbestattung die Feuerbestattung gemacht haben. Wenn wir tatsächlich in der Bronzezeit Sonnensinnzeichen zum ersten Male in größerer Anzahl und prächtiger verschiedenartiger Ausführung vorfinden, so ist das weniger auf einen neuen Glauben zurückzuführen, als auf die technischen Möglichkeiten, die der neu entdeckte Werkstoff für den Bildner hatte. Gerade aus der jüngeren Steinzeit kennen wir ja zahlreiche Belege für eine Sonnenverehrung (Stonehenge, Weltanschauung der indogermanischen Kulturen im iranisch-indischen Raum usw.). Vgl. hierzu die im Druck befindliche Habilitationsschrift von Janssen: Die Toten im Brauchtum und Glauben der germanischen Vorzeit, 1938.

Eine endgültige Entscheidung über diese Streitfrage wird wohl nie zu treffen sein. Von all den hier kurz wiedergegebenen Ansichten ist keiner unbedingt zuzustimmen; einzelne Gedanken haben sicherlich auf die Glaubensgestaltung Bezug, doch wieweit hier religiöse oder rein praktische Gesichtspunkte maßgebend waren — diese Frage soll nicht entschieden werden.

Wenn ich im folgenden aus den Jahrtausenden germanischer Geschichte eine bestimmte, verhältnismäßig eng umgrenzte Zeit herausgreife, um zu

versuchen, ein Bild des Totenglaubens und damit des Glaubens an das ewige Leben zu zeichnen, so bewogen mich verschiedene Gründe, gerade die frühen Ostgermanen zu wählen:

1. Wir haben es hier mit einem Volkstum zu tun, dessen Wurzeln klar in seiner nordisch-skandinavischen Heimat erkennbar sind.

2. Durch die Auswanderung in ein (von Westgermanen) nur dünn besiedeltes Land und durch die Auseinandersetzung mit den Nordillyrern erhält das alte, in Geisteshaltung und Formgestaltung rein germanische Volkstum neue Möglichkeiten eines Ausdrucks. Gerade die Zierfreudigkeit, die vom Metallschaffen auf die Tonware übertragen wurde, ist für uns von unschätzbarem Wert. Trotzdem bleiben die Beziehungen zur alten Heimat deutlich.

So scheint hier die meiste Aussicht zu bestehen, ein Bild des Totenglaubens und damit der Grundhaltung germanischer Religion zu gewinnen — im Anschluß an die Vorstellungen der Zeiten vorher und nachher, die bei einer solchen Betrachtung nicht vergessen werden dürfen.

Anmerkungen.

1) Siehe die Arbeiten von H. Ohlhaver im „Germanenerbe“ 1937 und im „Mannus“ 1937 (Die Grabhügel im Glauben und Brauch).
2) Vgl. Jan de Vries: Altgermanische Religionsgeschichte I, §§ 53—55.
3) „Altpreußen“, Heft 4/1937.

Die Geschichte der frühen Ostgermanen.

Petersen[1]) hat die frühesten Ostgermanen im Weichselmündungsgebiet in seiner „Großendorfer Gruppe" festgelegt und in die Periode Montelius V der nordischen Bronzezeit gesetzt. Diese Datierung ist neuerdings angezweifelt worden, wie mir scheint mit Recht[2]).

Schon 1924 hat Nerman eine Untersuchung veröffentlicht[3]), die sich mit der Verschlechterung der Fundqualität (Vergrößerung der Formen zu abnormen Maßen und wachsende Plumpheit der Verzierung) in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Skandinaviens befaßt. So bedeutet der Beginn der Eisenzeit einen Kulturverfall — und mit der jüngeren Bronzezeit setzt auch eine starke Fundverringerung in Nordskandinavien ein, die für die ganze Eisenzeit v. Zr. in fast völlige Fundleere übergeht; dasselbe ist für Mittelskandinavien zu erweisen, das noch in Periode V zahlreiche Funde aufweist, für die Zeit von 600—100 v. Zr. dagegen insgesamt nur zehn. Ähnliches läßt sich endlich auch für Südschweden belegen. Auf Bornholm und den dänischen Inseln, prägt sich dagegen der Fundrückgang bedeutend schwächer aus; in Südost-Norwegen, Gotland und der jütischen Halbinsel läßt sich kein Fundrückgang bemerken. Von 150 v. Zr. ab ist endlich wieder allgemein ein Ansteigen der Fundzahlen festzustellen. Nerman bringt den Fundrückgang, der auf eine Auswanderung schließen läßt, mit der Klimaverschlechterung am Ende der Bronzezeit zusammen, die in ganz Mitteleuropa spürbar ist und von Sernander[4]) zuerst erkannt wurde.

Entsprechend ergibt sich für Jütland eine Fundzunahme. Zunächst, während der Per. III ist die Besiedlung äußerst dünn. In der darauf folgenden Per. IV findet sich eine bedeutende Fundzunahme, die dann in den Per. V—VI durch eine Besiedlung an immer neuen Plätzen ersetzt wird. Gleichzeitig (Stufe Beldorf) läßt sich in Ostpommern und dem Weichselmündungsgebiet eine starke Fundzunahme durch das Auftauchen einer neuen Kultur (eben der Großendorfer) nachweisen. Ihr Übergang in die „Gesichtsurnenkultur" ist ohne weiteres deutlich.

Wir kennen nun aus Skandinavien Gesichtsurnenformen, die einen durchaus urtümlichen Eindruck machen[5]), und die Hoffmann[6]) als „Augenurnen" in den Beginn der Gesichtsurnenentwickelung setzt. In diese Gruppe gehören auch fast alle jütländischen und schleswig-holsteinischen Urnen mit Gesichtsdarstellung[7]); zeitlich sind sie hier einer Sonderentwickelung, die auf die Per. V folgt („Beldorf-Stufe"), zuzurechnen, wie sich aus den Metallbeigaben, vor allem den Nadeln mit profiliertem Kopf, ergibt.

In dieser schleswig-holsteinischen und jütländischen Gruppe fehlen aber Schwanenhalsnadeln, wie sie in Großendorf und im Nordharzgebiet schon zahlreich anzutreffen sind, fast ganz; nur e i n Exemplar ließ sich hier feststellen. Es macht damit tatsächlich den Eindruck, als ob die Großendorfer Gruppe noch jünger ist als die Entwicklungsstufen in Jütland-Holstein.

Da nun auch die Gräberform[8]) in Skandinavien und Dänemark[9]) denen in Großendorf ähnlich ist und sich nach Kossinna[10]) eine Fundvermehrung im Weichselgebiet und westlich davon während des Übergangs zur Eisenzeit nachweisen läßt, scheint es durchaus möglich, die skandinavischen, dänischen und frühen ostgermanischen Gesichtsurnen, ebenso wie die Hausurnen, die nur in dieser frühen Zeit erscheinen, in einen zeitlichen und stammlichen Zusammenhang zu bringen. Demnach wären die Gesichtsurnenleute bei der bald nach 1000 einsetzenden Klimaverschlechterung zunächst nach Dänemark ausgewandert, hätten sich von dort nach Holstein ausgebreitet, und wären dann zu Schiff nach Ostpommern und der Weichsel gelangt[11]). Für diesen Zug stehen etwas mehr als 100 Jahre zur Verfügung, eine wohl genügende Zeit, wenn man bedenkt, daß eine Wanderung zu Schiff viel schneller vor sich geht als eine solche auf dem Landweg.

Von den neugewonnenen Siedelungsplätzen in einem verhältnismäßig nur dünn bewohntem Gebiet ausgehend, verbreitet sich diese Kultur der frühen Ostgermanen über den gesamten ostdeutschen Raum. Vor dem Eindringen der Leute der Großendorfer Gruppe finden sich hier im Osten die am weitesten vorgedrungenen Bronzezeit-Germanen, die längs der Küste ihren Lebensraum bis nach Ostpreußen ausweiteten[12]). Auch die Lausitzer Kultur ist am Ende der Bronzezeit im Weichsellande noch zu finden, wird aber bis bis zur Netzelinie zurückgeworfen. Überhaupt erfolgt die Ausbreitung der frühen Ostgermanen mit einer bemerkenswerten Hartnäckigkeit und großer Schnelle. Um 800 besiedeln sie schon ganz Pommern östlich der Oder und greifen stellenweise bis nach Vorpommern hinein[13]). Im Süden wird die Netzelinie erreicht, im Osten bldet die Weichsel die Grenze, während die Einflüsse im Samland nur auf geringe Volksteile zurückgehen. Hier und in Westostpreußen entsteht in den folgenden Jahrhunderten eine masurgermanische Mischkultur, die in Grabbau und Tonware starke ostgermanische Einflüsse aufweist[14]).

Mit dem Ende der Bronzezeit können wir zum erstenmale eine stammliche Gliederung des germanischen Volkstums erkennen. Zunächst lassen sich ganz grob West- und Ostgermanen unterscheiden. Im westgermanischen Land beginnt dann die Differenzierung in die drei großen Stammesverbände: Irminonen, Istävonen und Ingävonen, die aber deutlich erst in den Jahrhunderten um Zw. faßbar wird. Im Osten dagegen wissen wir aus den Nachrichten der Alten sogar die Stammesnamen der Völker, die wir durch die früh-ostgermanische Kultur als Volkstum vorgeschichtlich fassen können: Bastarnen und Skiren. Diese beiden Namen sind der Gegenstand zahlreicher Deutungsversuche gewesen. „Bastarnen" gehört demnach zu Bastard und bedeutet einen Mischling im Gegensatz zu den „Skiren", deren Name sich von schier = rein, ableitet; doch scheint der Volkstumsanteil der Skiren nur recht gering gewesen zu sein, die Inschriften des Schwarzmeergebietes nennen 13 mal die Bastarnen, aber nur 2 mal Skiren (Fiebiger-Schmidt). Die Mischung der Bastarnen kann nur mit den Leuten der Lau-

sitzer Kultur erfolgt sein, und dies läßt sich tatsächlich auch im vorgeschichtlichen Befund erkennen, besonders in den Ausweitungsgebieten nach der Grenzmark und Schlesien; daneben verschwinden die Skiren völlig.

Diese beiden Stämme sind die Nachfahren der Großendorfer, die dem uneinheitlichen Gesamtbild der Kultur erst ein eigentliches Gesicht prägen: im Grabbau die Steinkiste, als Grabgefäß die Gesichtsurne. Durch Nachwanderungen aus dem nordgermanischen Heimatgebiet verstärkt, vielleicht auch durch westgermanisches Volkstum, das sich ihnen in Holstein anschloß (manche Metallformen sprechen dafür), dringen sie rücksichtslos in das Gebiet der Lausitzer Kultur vor und unterjochen Gau nach Gau. Das morsche Gebäude des Lausitzer Volkstumsraumes im mitteleuropäischen Südosten wird durch sie zum Einsturz gebracht. Um 650 ist die Netze überschritten und die Grenze fast bis zur Warthe vorgetragen, während im Nordwesten Raum verloren geht; hier bildet sich nach und nach die Rega zu einer Grenzscheide aus. Das Gesicht der Ostgermanen ist nach Süden gewandt. Um 500 wird die Oder in Niederschlesien erreicht und im Posenschen deckt sich ihr Siedelungsgebiet jetzt ungefähr mit der Reichsgrenze vor 1919, ja überschreitet sie noch in einer Breite von ungefähr 50 km. — Das ganze westliche Ostpreußen steht unter dem Einfluß dieses jugendlich kräftigen Volkstums. Doch um 300 verlassen sie das ostdeutsch-polnische Gebiet, um zwischen Bug und Dnjestr dem Süden zuzuwandern[15]), den gleichen Weg, den vor ihnen die Schnurkeramiker nahmen und den nachher die Goten gingen. In Ostdeutschland läßt sich jetzt nichts mehr von den frühen Ostgermanen erkennen; der Raum wird frei für einen neuen Vorstoß nordgermanischen Volkstums, für die Kimbern und Teutonen, die Wandalen, Burgunder und Goten.

Ein zweites Zentrum, das sich eng an die nordischen Funde Dänemarks und Skandinaviens anschließt, liegt im Nordharzgebiet: die Saale-Elster Gruppe[16]).

Engel hat versucht, diese aus der dänischen abzuleiten[17]), als Zwischenglieder dienen ihm die Funde im Elb-Havel-Land. Hausurnen sind die Leitformen dieser Gruppe; sie finden sich in Steinkistengräbern, die auch in der Ausstattung mit Beigaben eine Verwandtschaft mit den ostgermanischen aufweisen.

Auch der „Gesichtsgedanke" ist hier wieder anzutreffen, meist in Verbindung mit den Hausurnen: die „Gesichtstürurnen. Alle diese Merkmale machen einen Zusammenhang mit den frühen Ostgermanen Ostdeutschlands und Polens wahrscheinlich.

So haben wir es bei der Saale-Elster-Gruppe mit einer Bevölkerung zu tun, die, ähnlich wie die Ostgermanen, ihre Toten in Steingräbern verbrannt beisetzt und ihnen auch eine ähnliche Grabausstattung mitgibt (Schwanenhalsnadel, Schälchenkopfnadel, Haarzange). Wenn auch noch die Gefäßformen übereinstimmen, so ist an einer unmittelbaren Beziehung dieser beiden Ausstrahlungen nicht zu zweifeln.

Anmerkungen.

1) Petersen: Die frühgermanische Kultur in Ostdeutschland und Polen; Berlin 1929.
2) H. Hoffmann: Die ausgehende Bronzezeit in Holstein (Festschrift zur 100-Jahrfeier d. Mus. vorgesch. Altert. Kiel; Neumünster 1936, S. 93—108).
3) B. Nerman: Die Herkunft und die frühesten Auswanderungen der Germanen III. F. Kungl. Vitterhets Hist. och Antikv. Akad. I/5, Stockholm 1924).
4) Sernander: Die schwedischen Torfmoore als Zeugen postglazialer Klimaschwankungen (Ber. v. 11. intern. Geologenkongreß, Stockholm 1910).
5) B. v. Richthofen: Oberschlesische Urgeschichtsforschung und nordische Altertumskunde (Aus Oberschlesiens Urzeit I, 1929).
6) Hoffmann a. a. O.
7) Broholm: Studier over den yngre Bronzealderen (Aarbøger 1933).
8) z. B. Oldtiden 1913.
9) Broholm a. a. O.
10) G. Kossinna: Das Weichselland, ein uralter Siedelungsboden der Germanen.
11) Engel im Mannus VII. Erg.-Bd.
12) Engel-La Baume: Atlas der vor- und frühgeschichtl. Besiedelung, 1937.
13) Petersen a. a. O., besonders Taf. 36.
14) Engel: Vorgeschichte der altpreußischen Stämme.
15) Tackenberg in „Volk und Rasse“ 1929.
16) E. Wahle: Kulturen und Völker der älteren Eisenzeit im Flußgebiet der Saale (Sächs.-thür. Jahresschr. X/1911).
17) Engel, Mannus VII. Erg.-Bd.

Grabbau und Totenglaube.

Welche Quellen lassen sich nun aus den Ergebnissen der Vorgeschichtsforschung für die Erkenntnis des Totenglaubens öffnen?

Bei den frühen Ostgermanen liegen die Dinge besonders günstig; hier sind in erster Linie, wie auch sosnt, die Gräber selbst zu betrachten — hinzukommen die Grabgefäße, die oft einen reichen sinnbildlichen Schmuck tragen, und die Beigaben, die hier ziemlich spärlich und gleichförmig sind. Endlich kann noch die Lage der Gräber zueinander und in der Landschaft Auskunft geben.

Wir wenden uns zunächst den Gräbern zu und unterscheiden hier drei Arten: Steinkisten, Glockengräber, Brandschüttungen und Brandgruben.

Die Steinkisten sind die am häufigsten benutzten Gräber der frühen Ostgermanen. Sie haben in den zuerst besiedelten Gebieten bis nach Posen hinein rechteckige Form; im weiteren Ausgriffsgebiet verwischt sich dies straff gegliederte Erscheinungsbild und macht vieleckigen bis runden Steingräbern Platz. In Schlesien endlich löst sich die alte Form der Steinkiste völlig auf, hier sind sowohl einfache Steinumsetzungen als auch freie Urnengräber anzutreffen. Endlich finden wir hier schon selbständige Brandschüttungen und -gruben.

Diese typischen Degenerationserscheinungen erklären sich weniger aus glaubensmäßigen als vielmehr rein entwickelungsmäßigen Ursachen, bedingt durch starke Einflüsse aus dem Kreise der Lausitzer Kultur.

Wir wollen nun einige Pläne von Steinkisten näher erörtern, um auf diese Weise einen Einblick in die religiös bedingten Grundlagen des frühostgermanischen Grabbaus zu gewinnen.

Die Grabkisten, die vorwiegend nord-südlich gerichtet sind, zeigen meist eine Umpackung aus Feldsteinen. Entweder schichtet sich diese gleichmäßig um die Kiste herum, oder aber sie fehlt an einer oder zwei Seiten völlig. Fast immer ist die Westseite mit Geröllsteinen belegt. An der Südseite finden wir vermutlich nur dann keine Packung, wenn die Kiste noch nicht voll ist, d. h., wenn noch Platz für die Aschengefäße verbrannter weiterer Sippengenossen übrig bleibt. Der Nachschub scheint gerade hier im Süden stattgefunden zu haben; bei einem Gräberfeld von Commerau, Kr. Schwetz fiel es dem Ausgräber schon 1887 auf, daß der Südverschlußstein nur angelehnt war (Zeitschr. f. Ethn. 1887, S. 512). Über den Sinn der fehlenden Steinpackung der Ostseite läßt sich keine endgültige Entscheidung treffen, wenn man nicht daran denken will, daß der Osten als Richtung des Sonnenaufgangs hier bestimmend war. In den weitaus meisten Fällen bleibt aber die Nordseite ohne Steinpackung. Das stimmt überein mit den Berichten, die uns von einem Totenreich im Norden wissen lassen. Ob allerdings ein solcher Glaube schon für unsere Zeiten anzunehmen ist, scheint ungewiß; jedenfalls war dies nördliche Reich nicht als der ständige Aufenthalt der

Verstorbenen gedacht, sie blieben in Wahrheit den Lebenden verbunden, wie dies ja auch aus den Zeugnissen wikingerzeitlichen Glaubens hervorgeht.

Gerne hat man auch die Gräber dreieckig gestaltet; entweder in der Weise, daß man der Grabkammer von vornherein schon diese Gestalt gab, oder indem man bei rechteckiger Grabkammer den Steinumbau nach Süden zu dreieckig in die Länge zog. Woher diese Bauart kommt, wage ich nicht zu entscheiden; die äußere Form erinnert jedoch stark an das verkleinerte Erscheinungsbild der kujawischen Gräber. Diese wie jene sind Abarten einer rechteckigen Steinkiste; wenn wir weiterhin bedenken, daß im Norden die Steinkiste während der ganzen Bronzezeit benutzt wurde, so scheint es nicht abwegig, hier einen Zusammenhang zwischen den steinzeitlichen und eisenzeitlichen Formen anzunehmen. — Besonders in der Grenzmark finden sich dann wieder Steinkisten, die nun sehr klein, entweder quadratisch oder stellenweise auch rund gebildet sind. Sie beherbergen, ungleich den älteren aus dem Kerngebiet, nur eine oder zwei Urnen. Auffällig ist hierbei die große Zahl der leeren Grabkistchen auf den ausgedehnten Gräberfeldern des Ausgriffsgebietes (z. B. Elsenau, Kr. Schlochau). Zur Deutung dieses Zustandes gibt es zwei Möglichkeiten: entweder haben wir es hier mit auf Vorrat angefertigten Kisten zu tun, die nicht mehr gefüllt wurden, oder aber mit Kenotaphen, d. h. Bestattungsräumen, die zum Andenken eines in der Fremde, weit fort vom Heimatland Gefallenen oder Verstorbenen errichtet wurden. Gerade diese zweite Möglichkeit hat viel für sich; wir finden nämlich bei diesen leeren Steinkisten zuweilen Brandstellen in unmittelbarer Nähe, die auf ein Gedenkfeuer schließen lassen. Diese Brandstellen enthalten nur schwarze fette Erde und Holzkohle, doch weder Scherben noch Leichenbrand. Überreste, sowohl von Gedenkfeuern als auch Scheiterhaufenreste mit Spuren von Leichenbrand, finden sich bei fast allen Steinkistengräberfeldern.

Es bleibt uns noch, diejenigen Steinkisten zu betrachten, die mehrräumig sind, aber äußerst selten vorkommen. Seltsamerweise handelt es sich bei diesen immer um solche, die breiter als lang sind. Bei den beiden pommerschen läßt sich ein leerer Vorraum von zwei Kammern, die je eine Urne enthalten, trennen. Bei der aus Elsenau handelt es sich um eine Kiste, an die östlich und westlich je eine weitere angesetzt ist. Es liegen hier wohl besonders feierliche Bestattungsarten vor; ein Schluß auf das Brauchtum läßt sich daraus nicht ohne weiteres ziehen[1]).

Im Grabritus ist festzustellen, daß die Grabgefäße meist an der Nordwand, sorgfältig mit Steinen gestützt oder auf einer Steinplatte erhöht, aufgestellt sind. Auf diese Weise unterscheiden sich auch ohne eigentliche Inneneinteilung der Kiste doch mehrere Räume; der Platz vorne am Eingang bleibt meist leer und bildet eine Art Vorraum.

Hier wird besonders deutlich, wo wir das Vorbild für die Kiste zu suchen haben: es ist das Totenhaus, das nun als Sippenhaus den Verstorbenen zu einer jenseitigen Heimat wird. Im Ausgriffsgebiet geht dann dieser Gedanke mehr und mehr verloren, wie wir schon an der Aufgabe der alten

rechteckigen Form sahen. So zeigen die Gräber 21/22 von Elsenau, Kr. Schlochau eine Familienbestattung, Erwachsener und Kind, die aber in zwei getrennten, wenn auch durch eine Steinpackung wieder verbundenen Kistchen untergebracht ist. Auch die Sorgfalt im Aufbau der Steinkiste läßt auf die uralte germanische Sitte des Totenhauses schließen; sie ist aus Platten von Sandstein oder Basalt, seltener granitnen, erbaut, an den Ecken sorgfältig mit Feldsteinen verpackt, und manchmal auch noch sind die Lücken mit Lehm verstrichen. Zuweilen finden wir sogar im Innern eine Pflasterung durch Steinplatten, oder es sind wenigstens kleinere Platten als Untersatz für Grab- und Beigefäße hineingelegt. — Hier müssen einige seltenere Grabformen eingefügt werden: in Oschen, Kr. Marienwerder, fand man eine Steinkiste in Form eines Ganggrabes mit gewölbter Grabkammer[2]), und in Linken, Kr. Stuhm wurde eine Kiste in Kreuzform ausgegraben[3]). — Vergleichen wir hierzu den Bericht vom Grabhaus der Thyra Danebôt in Jellinge, Jütland[4]): Den Mittelpunkt der Bestattung bildete eine Stube von elf Ellen Länge, vier Ellen Breite und zweieinviertel Ellen Höhe, aus Eichenbalken gefügt. Die Wände waren mit bemalten Holzschnitzereien verziert und mit Wolle bekleidet. Ein gezimmerter Gang führte aus dieser Stube hinaus. Über der ganzen Anlage war ein Hügel aus Steinen und Erde gehäuft, abgedeckt von einer Sandschicht. — Der Aufbau erinnert stark an die Ganggräber — Riesenstuben! — der jüngeren Steinzeit. Der gleiche Gedanke des Totenhauses, das mit dem Diesseits durch einen Gang verbunden bleibt, ist durch die Jahrtausende lebendig.

Eine Orientierung der Grabanlage nach bestimmten Himmelsrichtungen scheint nicht einheitlich in Gebrauch gewesen zu sein. Von 142 in Danzig und Stettin aufgenommenen Steinkistengrundrissen (die sich in ihrer Verbreitung also auf das Kerngebiet der frühostgermanischen Kultur beschränken) fanden sich 73 (50%) in Nord-Südrichtung angelegt, 32 (23%) waren Nordost-Südwest ausgerichtet, 6 (4%) von Nordwest nach Südost und 31 (23%) von West nach Ost.

Bei den runden Steinkisten des Ausgriffsgebietes bis nach Schlesien hinein ist es kaum möglich, etwas über die Ausrichtung nach Norden oder Osten zu sagen. Soweit Pläne vorhanden sind, mögen diese eine vorläufige Auskunft geben.

Auch die späteren Glockeneinzelgräber zeigen, wie hier die altüberlieferte Sitte vom Totenhause als Begräbnisstätte der Sippe verlassen wurde; das Grabgefäß wird durch ein darüber gestülptes Vorratsgefäß geschützt und die ganze Anlage mit einer Steinpackung umgeben. In ihrer Anzahl stehen die Glockengräber weit hinter den Steinkisten zurück und beschränken sich meist auf das posensche Land und Schlesien.

Alle diese Gräber, besonders aber die Steinkisten, müssen eine nach außen sichtbare Bezeichnung getragen haben. Die ältesten Kisten sind gerne in bronzezeitlich-germanische Grabhügel als Nachbestattungen eingebaut; es finden sich aber hier und dort auch Grabhügel, die über Steinkisten errichtet wurden, besonders in der masur-germanischen Kultur. Meist wurden

für die Gräber aber gern kleine, einzeln liegende Kuppen, in der Nähe eines Wasserlaufes, eines Teiches oder Sees gewählt und hier der Osthang bevorzugt. Kasiski[5]) bringt diesen Umstand zusammen mit der sorgfältigen Waschung des Leichenbrandes. — Diese Gräberhügel liegen oft an Stellen, die auch heute noch einen Kirchhof tragen, z. B. Commerau, Kr. Schwetz[7—8]). Stehen mehrere Hügel zur Verfügung, so wird der höchste bevorzugt[9]) und auf dem Hügel selbst wieder die Nord-[10]) oder Ostseite[11]). Hier ist also das gleiche zu beobachten, das wir schon bei der Besprechung der Geröllpackungen feststellen konnten: die Bedeutsamkeit der Himmelsrichtungen Norden und Osten. Der Norden wendet sich dem Totenreich zu (vgl. S. 13), der Osten der aufgehenden Sonne. Diese Tatsache erschließt uns einen tiefen Einblick in germanische Geisteshaltung: an der Wiedererweckung alles Lebens durch die Sonne, deren glaubensmäßig überragende Stellung festliegt, ist auch der Tote beteiligt; sinnbildlich findet hier der Glaube an ein Weiterleben seinen schönen Ausdruck. — Umgeben sind die Steinkisten zuweilen von Steinkreisen, ein Grabbrauch, den wir schon in urgermanischer Zeit häufig antreffen; liegen mehrere Kisten zusammen, so hat meist jede einzelne ihren Kreis, der oberirdisch, aber auch unterirdisch gelagert sein kann[6]).

Es ist anzunehmen, daß die Gräberfelder ziemlich weit ab von den Siedlungen gelegen haben, denn noch bei keinem Gräberfeld hat man in der näheren Umgebung trotz eifrigen Suchens Siedlungsreste gefunden. Dagegen unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß man sonst, urgermanischer Sitte folgend, die Gräber entlang den alten Verkehrswegen anlegte. So berichtet die Volkssage, daß eine alte Heerstraße im Netzebruch an einem Sandhügel vorüberführte, auf dem man später 12 Steinkisten ausgrub[12]). Ganz ähnliches ist von den bronzezeitlichen Grabhügeln Schleswig-Holsteins und denen der Wikinger bekannt.

Die Gräberfelder scheinen nicht in Reihen angelegt worden zu sein; vermutlich haben wir es hier mit einer Anordnung nach Geschlechtern zu tun. In der einzelnen Kiste finden sich die Glieder der Sippe beigesetzt, mehrere dichter zusammenliegende Kisten bilden die Grabstätte eines Geschlechtes. So legen an einigen Stellen der Flachgräberfelder die Kisten eng beieinander, zwischen den einzelnen Gruppen öffnen sich aber größere Zwischenräume.

Fast zu jeder Steinkistengruppe gehört eine Brandstelle[13]). Die größte dieser Brandstellen scheint die bei Siedlemin, Kr. Jarotschin gelegene zu sein[14]). Hier fand sich in einem Hügel eine rot gebrannte Lehmschicht mit eingebackenen Bronzeresten, Scherben, Glasperlen und wenig Leichenbrand. Vermutlich haben wir es hier mit einer großen Ustrine zu tun. Findet sich Leichenbrand in einer Brandstelle, so deutet das auf den Scheiterhaufen, auf dem der Tote verbrannt wurde. Öfters scheinen hier aber reine Gedenkfeuer vorzuliegen. So fand sich auf dem Gräberfeld von den Persanziger Mühlen[15]) an einer Stelle, 20 cm unter der Hügeloberfläche ein Steinpflaster mit Holzkohle und ungefähr ½ Scheffel verbrannter Gerstenkörner. Dann folgte eine 1 m starke Geröllpackung und darunter erst lag

die eigentliche Grabkiste. — Solche Gedenkfeuer haben sicher auch auf den hohen Ufern des Bruchs bei Butzendorf, Kr. Konitz, gebrannt[16]); 100 m entfernt lag das dazugehörige Gräberfeld, von dem neun Steinkisten aufgedeckt wurden. Die Brandstelle war 3 m lang und 1 m breit, aufgebaut aus starken, oben flachen Granitsteinen, vom Feuer stark zermürbt; ringsherum war die Erde dunkel, mit reichlich Holzkohle durchsetzt. — Ähnliches fand sich in Mirotken, Kr. Stargard[17]): neben zwei Steinkisten lag dort auf einem Sandhügel eine Brandstätte (2 : 1,5 m), die aus hartgebranntem Lehm und Holzkohle bestand. Zwei Reihen sorgfältig gefügter Steine umgaben die Anlage.

Der Fund von Räucherharz im Leichenbrand eines anderen Grabes des Steinkistenfeldes von den Persanziger Mühlen[18]) deutet auf das Brauchtum bei der feierlichen Handlung der Totenverbrennung.

Wenn heute der Bauer Steinkisten beim Pflügen auf seinem Acker antrifft, also jetzt kein Merkmal mehr ihre Lage verrät (Flachgräberfelder), so müssen wir doch Gedenkzeichen annehmen, die das Grab einst nach außen kenntlich machten. Diese meist aus vergänglichem Material hergestellten Zeichen blieben uns nur in den wenigsten Fällen erhalten. Immerhin sind einige Beispiele dieser Art vorhanden. In Gramenz, Kr. Neustettin, und Joachimsfeld, Kr. Posen, fanden sich an der Ostseite des eigentlichen Grabes Steinpackungen, die noch in der Mitte Reste verrotteten Holzes enthielten. Das gleiche zeigen mehrere Gräber mit Brandstellen von Danzkrug, Kr. Köslin[19]); in Rummelsburg Rohr, Abbau Dahlke, fand man am Südosthang eines Hügels ein Steinkistenfeld[20]). Der Flurname ist noch heute „Fredenkamp" = Friedhof. Bei zwei Gräbern ließen sich westlich der eigentlichen Kiste Holzreste nachweisen. Bei Kiste 1 war es ein verkohlter Pfahl aus Birkenholz, bei der zweiten ein ebenfalls verkohltes dünnes Pfählchen. Endlich fand sich bei einer Steinkiste von Obliwitz, Kr. Lauenburg[21]), neben dem Grab ein obeliskartiger Stein aufgerichtet. Hierher gehört auch ein Grab von Osnica, Kr. Thorn[22]): auf einem länglichen rasenbedeckten Hügel ragte an der Ostseite die Kante einer Steinplatte ungefähr 30 cm aus dem Boden. Als man hier nachgrub, fand sich eine Steinkiste, deren östlicher Wandstein das Merkzeichen bildete. In der Nähe, am Weichselufer, lag die dazugehörige Brandstelle, eine Lehmpackung mit Brandresten und Scherben.

Die Auswertung dieser Funde macht kaum Schwierigkeiten. Aus der jüngeren Steinzeit wissen wir, daß damals die Gräber auf Hügeln lagen, weithin sichtbar. In den späteren Abschnitten dieser Epoche werden die Gräber unterirdisch angelegt: als Malzeichen findet jetzt der „Menhir" Verwendung, der aus Stein oder Holz sein kann, und zwar handelt es sich auch hier um ein pfahlförmiges Gebilde. Ihre schönste Ausgestaltung haben die Menhire in den wikingerzeitlichen Bautasteinen gefunden. Das gleiche, was wir aus den Funden der frühen ostgermanischen Kultur kennen gelernt haben, finden wir in ähnlicher Formgebung auch bei den Grabhügeln des hallstättischen Gebietes. Ich ziehe zum Vergleich hier die Reste eines hölzernen Menhirs aus einem H^3-Hügel von Bonefeld, Kr. Neuwied, heran[23]).

Der Ahnenpfahl hat sich in seiner Verwendung bei den frühen Ostgermanen als ein Erbstück aus urgermanischer Tradition erwiesen. — Hier am Ahnengrab war an den großen Festen, die zu bestimmten Zeiten stattfanden, der Versammlungsplatz der Lebenden. Während die Feuer zum ehrenden Gedächtnis der Toten brannten, wurde das Thing gehalten. Rechtspruch, Verlobung und Treueschwur waren die bewegenden Ereignisse, deren Bestätigung dem Sippenältesten im Beisein der Ahnen zustand (das gleiche finden wir heute, wenn das Brautpaar nach der Trauung das Elterngrab besucht). An die feierliche Handlung schloß sich das Gedächtnismahl, das erstmalig stets am offenen Grabe gehalten wurde, das man aber später wiederholte[24]) (so das skandinavische Erb- oder Seelbier, das dänische Grabbier, oder das Sylter Ehrbier, die früher oft noch nach Jahren wiederholt wurden. In späterer Zeit hat man diese alten Totenopfer durch Gaben an die Kirche ersetzt; vgl. Sartori: Speisung der Toten). Besonders wird die Bedeutung des Pfahls klar in einem jungsteinzeitlichen Fund von Skjelmoor (Lysgaard Herred, Dänemark); hier entdeckte man einen Steinhaufen mit Weihegaben, in dem ein Eichenpfahl mit dem dicken Ende nach oben stand[25]). Noch heute finden wir im deutschen Volkstum das gleiche; so wird z. B. das große Frühlingsfest, das Beekenbrennen, an der nordfriesischen Küste bei den alten Hügelgräbern gefeiert. Die in späterer Zeit sich herausbildende Vergöttlichung der Ahnen führt dann zu der Vielheit des junggermanischen Götterhimmels. Damit erhält der alte Ahnenpfahl nun die Züge der Gottheit (Irminsul, Hochsitzpfeiler der isländischen Landnehmer), und wenn z. B. Rudolf von Ems in seiner „Weltchronik" heidnische Götzenanbetung darstellen will, so wählt er eine Säule mit dem durch die Kirche verteufelten Bild der Gottheit. Einen Hinweis auf die Entwicklung des Götterhimmels aus dem älteren Ahnenreich gibt auch eine Untersuchung des Wortes „Ase", das aus dem alten Wort für Balken, Pfahl (gotisch: ans) entstand; Kossinna[26]) hat hier die Alces als „Alchen" (vgl. gotisch: alhs = Heiligtum, Holz„götze") eingeordnet.

Eine Bezugnahme auf die vorzeitlichen Bestattungsverhältnisse finden wir in den Sagen und Erzählungen, im Brauchtum und in den Orts- und Flurnamen; Belege, die für ein fortdauerndes Bekanntsein der alten Begräbnisplätze und ihrer Bedeutung sprechen, geben uns wertvolles Material zur Erkenntnis der Haltung des heutigen Volkstums den heiligen Stätten der Alten gegenüber. —

Es besteht aber bei einer Bewertung von solchen Dingen auf ostgermanischem Gebiet die Gefahr, fremdstämmige, vielleicht gerade slawische Überlieferungsbestandteile mit aufzunehmen. Viele Forscher haben daraufhin sogar die Möglichkeit einer Überlieferung in diesen Gebieten von germanischer in die deutsche Zeit hinüber glatt geleugnet. Dagegen ist festzustellen, daß eine solche Kontinuität durchaus möglich, ja wahrscheinlich ist, denn sehr vieles läßt sich in Ostdeutschland ohne ein solches Weiterleben alter Vorstellungen gar nicht erklären. In letzter Zeit ist durch die Fachforschung im-

mer klarer herausgestellt worden, daß noch germanische Volksbestandteile im Osten lebten zu einer Zeit, da die Slawen bereits in größerer Anzahl eingedrungen waren. Bestehorn[28]) und Knorr[29]) haben nachgewiesen, daß gerade in der slawischen Keramik die germanischen Bestandteile klar zu erkennen sind[30]). So können wir mit Recht von einer völkischen Kontinuität im ostdeutschen Lebensraum sprechen.

Die im folgenden mitgeteilten Volksüberlieferungen sollen dartun, wie stark sich der Volksmensch der Gegenwart mit den Toten der Vorzeit beschäftigt, wenn diese sich ihm durch Funde bemerkbar machen, oder er noch aus Überlieferungen von ihnen weiß.

Als man 1594 zwei auf dem Buggenhagenschen Gute bei Züssow befindliche Hünengräber zur Gewinnung von Steinen zerstören wollte, fand man in dem einen viele menschliche Körper von 11—16 Schuh Länge; neben jedem Körper stand ein mit Erde gefülter Krug. Als die Arbeit auch am zweiten Grabe begonnen werden sollte, hörte man plötzlich ein Getümmel, als ob getanzt würde und man dazu mit Schlüsseln rassle. Die Arbeiten wurden daraufhin sofort eingestellt[31]).

Ganz allgemein gibt diese Sage, die sich wohl auf Steinzeitgräber bezieht, unbewußt dem Gefühl der Ehrfurcht Ausdruck, das man gegenüber den Ahnen hegt.

Es ist überdies ein weit verbreiteter Glaube, daß Vorzeitgräber Schätze bergen. Vielleicht deutet gerade diese Tatsache auf die helfende, heilsame Wesenheit der Toten hin:

Im Garten des Gutes Gehmkow, Kr. Demmin, liegt ein uraltes Hünengrab von kreisrunder Gestalt. Einem jungen Edelmann, der dort nach Schätzen grub, erschien ein Zwerg und verbot ihm, die Ruhe des Grabes zu stören. Weil dieser aber nur aus Not handelte, gab er ihm ein Stück Eisen, das sich immer wieder zu seiner vollen Gestalt ergänzte[32]).

Während in der ersten Sage der Tote als Riese erschien, tritt er jetzt in der Gestalt eines Zwerges auf. Hier wird das Bestreben deutlich, dem Toten ein anderes, positiv oder negativ gesteigertes Erscheinungsbild zu verleihen, das ihn wirkam von den Lebenden unterscheidet. — Wenn wir heute die Berichte von der Entdeckung der Steinkistenfelder lesen, so verhält es sich fast immer genau so, wie es die Sage erzählt: der Deckstein wird abgehoben.

Ein Knecht pflügte einen großen Stein aus dem Acker, den er an den Feldrain rollte. Am Abend hörte er eine Stimme, die ihm befahl, den Stein an seinen alten Platz zu rücken. Man sagt, daß unter dem Stein einst ein Mensch begraben wurde[33]).

Auch Flurnamen wie „Heiligenberg“[34]) oder „Totenberg“[35]) für Steinkistenfelder sind hier einzureihen.

Die beiden folgenden Sagen beschäftigen sich mit der Totenpflege, die einzelne Vorzeitgräber noch heute genießen:

Im Walde von Cratzig, Kr. Köslin, an einer alten aHndelsstraße, dem „Steinweg“, liegt ein alter Steinhügel, vom Volk das „Totengrab“ genannt. Jeder der hier vorübergeht, muß einen Zweig oder ein dürres Reis auf das Grab werfen;

dieser Brauch hat sich bis in die neueste Zeit bewahrt. Als Motiv wird angegeben: damit der Hügel nicht in Vergessenheit gerate[36]).

Der gleiche Brauch ist uns auch aus der gleichen Gegend schon aus der Zeit um 1100 bekannt. Otto von Bamberg (1060—1139), der „Apostel von Pommern" verbietet:

Sie sollen ihre Toten nicht unter die heidnischen in Wäldern begraben oder auf dem Felde, sondern auf den Kirchhöfen; auch keine Prügel nach heidnischem, gottlosen Gebrauche auf die Gräber legen[37]).

Ähnliches wird in den Isländersagas berichtet.

Auch der berittene Tote, eine Vorstellung, die wir für die frühen Ostgermanen nach den Urnendarstellungen (s. u.) annehmen müssen, findet sich in der Volkssage:

Bei dem Dorfe Wojcino liegt am See auf einem Hügel ein Gräberfeld aus heidnischer Zeit. Dort, sagt das Volk, seien vor Zeiten die Vorfahren bestattet worden und nennt den Ort „Zale", Klagestätte, Trauerstätte. Sorgfältig wird der Platz unterhalten und mit Steinen umhegt. — Andere sagen wieder, auf der Klagesätte ruhen Ritter und jede Nacht reitet einer in eiserner Rüstung an den See, tränkt sein Pferd und steigt wieder in sein Grab[38]).

An alte Umritte oder Tänze um das Ahnengrab erinnert folgende Sage:

Auf der rechten Seite der alten Rega, und zwar auf den Feldmarken der Dörfer Schlönwitz und Mahlendorf, zieht sich eine Hügelreihe hin: Grabhügel. Mehrere waren mit Steinkränzen eingefaßt, andere mit einem Kranz von Immergrün umgeben. Der Volksmund sagt, daß die Riesen jener Zeit um die Gräber der Verstorbenen getanzt hätten; unter ihren Füßen sei das Immergrün entsprossen[39]).

Wenn wir hier zum Vergleich die Bestattungsschilderung aus dem angelsächsischen Beowulf heranziehen, so findet sich dort ganz ähnliches. Auch die frühen christlichen Quellen verbieten das Tanzen auf Friedhöfen, und der Totentanz, der seine klarste, am wenigsten dämonologisch verzerrte Gestalt im alten germanischen Norden gefunden hat, geht sicher auf solche Vorstellungen zurück[40]).

Was endlich Reusch in seiner berühmten „Dissertatio de tumulis et urnis sepulchralibus Regiomontae 1724, 4 cap. 3. § 2, 3 mitteilt, läßt uns besonders eindrücklich die Bedeutung und die helfende Macht der Toten für die Lebenden erkennen:

„Von den Urnen, die in den heidnischen Begräbnisplätzen gefunden werden, glauben einige, daß sie die Gefäße seien, deren sich die Unterirdischen bedienen und die sie entweder ihren Freunden mit ins Grab gesetzt, um sich derer in jener Welt zu bedienen, oder die, als sie ihre, in dem Hügel bisher innegehabte Wohnung verlassen, dort zurückgeblieben, — andere, daß die Erde selbst, wenn sie im Monat Mai gleichsam schwanger werde, sie geboren habe. — Wenn in solchen Urnen Milch aufgestellt wird, so gibt sie mehr Butter; wenn man die Hühner daraus saufen läßt, so nehmen sie nicht nur sehr zu, sondern werden auch nie von einer Krankheit ergriffen; wenn man das Saatkorn vor dem Aussäen in dergleichen Urnen schüttet, so gibt das eine reichlichere Ernte."

Endlich muß hier noch die Frage erörtert werden, in welchem Maße der alte Grabbrauch noch in der Gegenwart lebendig ist. Rein äußerlich schei-

nen die Holzgräber aus Jamund den alten Gedanken der Steinkiste, in andere Form übertragen, fortzusetzen. Wieweit dies wirklich der Fall ist, muß zunächst dahingestellt bleiben.

Anmerkungen.

1) Weitere Beispiele: Zamborst, Kr. Neustettin: zweiräumig, Süden leer, Nordteil mit Urnen besetzt (Akten Stettin). Zettin, Kr. Neustettin: dreiräumig, mittelste Kammer leer (Akten Stettin).
2) Lissauer S. 82.
3) Lissauer S. 83.
4) Weinhold: Altnordisches Leben.
5) Kasiski: Das Gräberfeld an der Persanziger Mühlen.
6) Beispiele: Artschau, Kr. Danziger Höhe (Lissauer S. 96); Dtsch.-Brodden, Kr. Marienwerder (Lissauer S. 93); Kremerbruch, Kr. Rummelsburg (Lissauer S. 114).
7) Zeitschr. f. Ethn. 1887, S. 512.
8) und Neustadt, Westpr. (Lissauer S. 111).
9) Strussow, Kr. Belgrad (Monatsbl. Stettin 17/1903, S. 33).
10) Kl. Herzberg, Kr. Neustettin (Monatsbl. Stettin 6/1892, S. 114).
11) Latzig, Kr. Belgard (Monatsbl. Stettin 17/1903, S. 33).
12) Zlotowo, Kr. Schubin (Ztschr. f. Ethn. 1872, Verhdl. S. 8).
13) Friedrichslust, Kr. Neustettin: 4 Steinkisten und 2 Brandstellen (Monatsbl. Stettin 15/1901, S. 129); Wobensin, Kr. Lauenburg: 20 Steinkisten mit 2 Brandstellen und Pflasterungen auf gestampftem Lehm (Unser Pommerland 16/1931, S. 27).
14) Hist. Monatsbl. f. d. Prov. Posen, XIV/1913, S. 33.
15) 16 Steinkisten; Kasiski a. a. O.
16) Lissauer S. 86.
17) Lissauer S. 90.
18) Kasiski a. a. O.
19) Unser Pommerland 16/1931, S. 414.
20) Akten Stettin.
21) Akten Stettin.
22) Kohn-Mehlis: Materialien ... Bd. I, S. 118 ff.
23) Germania 1921, S. 6 ff.
24) Funde von Knochen der Opfertiere in Steinkisten von Wobensin, Zinzelitz, Lauenburg — alles Kr. Lauenburg/Pomm. (Unser Pommerland 11/1926, S. 387).
25) Helm in Nollau: Germanische Wiedererstehung.
26) „Germanischer Götterdienst in der Vorgeschichte", Vortrag, gehalten auf der Tagung der Ges. f. dtsch. Vorgesch. in Magdeburg 1928. — Auszug in Forschung. u. Fortschr. 1928, S. 307.
28) Bestehorn: Urgeschichte der Insel Potsdam.
29) Knorr: Die slawische Keramik zwischen Elbe und Oder.
30) Kameradschaft studierender Vorgeschichtler an der Universität Breslau: Germanische Vorzeit Schlesiens; Breslau 1937.
31) Temme: Volkssagen aus Pomm. und Rügen, Nr. 173.
32) Haas: Volkssagen aus Pommern, Nr. 66.
33) ebda., Nr. 2.
34) Gardschau, Kr. Pr.-Stargard (Lissauer S. 97).
35) Lichtenfeld, Kr. Karthaus (Lissauer S. 96).
36) Haas a. a. O., Nr. 272.

37) „Am Urquell“ IV/1893, S. 15.
38) Knoop: Volkssagen aus der Provinz Posen, XX/1.
39) Neue pommersche Provinzialblätter IV, S. 208 f.; Bericht von 1829.
40) Vgl. Gert Buchheit: Der Totentanz, seine Entstehung und Entwickelung.

Grabinhalt und Totenglaube.

Wir wenden uns nun dem Grabinhalt zu. Bevor wir aber auf die Tonware zu sprechen kommen, sei eine kurze Betrachtung den Beigaben gewidmet.

In der ganzen frühostgermanischen Kultur sind Beigaben aus Metall selten; man beschränkte sich darauf, diese bildlich darzustellen. Finden sich aber solche vor, so handelt es sich um wenige, immer wiederkehrende Formen.

Auf zahlreichen Urnen sind Ringhalskragen dargestellt. Im Original ist ein solcher Kragen der Gesichtsurne von Strepsch, Kr. Neustadt, (Mus. Danzig VS 9287) beigegeben: seine verbrannten Reste fanden sich im Leichenbrand. Daß die Beigaben verbrannt werden, also mit der Leiche auf dem Scheiterhaufen lagen, läßt sich auch sonst feststellen: zahlreiche („weibliche") Gesichtsurnen sind mit Ohrgehängen geschmückt, die verschiedenartige Formen aufweisen. Man hat der Toten ihre Ohrgehänge mit auf den Scheiterhaufen gelegt[1]); ähnlich steht es mit den Schmucknadeln[2]). Gerade diese Nadeln werden mit besonderer Feierlichkeit beigegeben. Auf dem Deckel einer männlichen Gesichtsurne ohne Augen von Jastremken, Kr. Flatow, (Kiste V, Mus. Danzig VS 8435) lag eine Tonscheibe mit einer Schwanenhalsnadel; auf dem Leichenbrand einer Steinkistenurne von Kl. Gansen, Kr. Stolp, fand sich eine Schwanenhalsnadel und ein Eisenreifen (Akten Stettin), auch die Steinkiste VI von Zechlau, Kr. Schlochau, enthielt zwei Urnen, vor deren einer zwei Schwanenhalsnadeln niedergelegt worden waren.

Wenn auf einer Gesichtsurne, auf deren Gesicht eine herausgesteckte Zunge dargestellt ist, ein Schädelteil mit hindurchgeschlagenem Nagel lag, so ist das ein Zeichen dafür, daß schon damals, wenn auch vereinzelt, eine Wiedergängerfurcht herrschte. Allgemein den Gesichtsurnen eine „apotropäische" Bedeutung zuschreiben zu wollen, geht zu weit. — Die herausgesteckte Zunge hat auch sonst in der Volkskunde abwehrende Bedeutung[3]).

Durchbohrte Knochenplättchen mit Strahlenverzierung finden sich zuweilen im Leichenbrand (Durchmesser ungefähr 2 cm)[3a]). Die Verzierung und damit die Bedeutung dieser Scheibchen stimmt weitgehend überein mit der der Bronzenadeln mit Scheibenkopf und mit zahlreichen Urnendeckeln. Es sind Heilszeichen, die auf diesen „Amuletten" dargestellt wurden. Hierher gehört auch eine Eisennadel mit Goldscheibe (ø = 4 cm), einer der wenigen Goldfunde der Gesichtsurnenkultur aus einer Gesichtsurne von Lettberg, Kr. Gnesen (Mus. Posen). Diese Funde als Sonnensinnbilder zu deuten, liegt nahe und erscheint keinesfalls abwegig. Ob der Fisch eine Rolle im Glauben gespielt hat, bleibt unklar; als einziger Fund wäre ein durchbohrter Fischwirbel zu nennen, der im Beigefäß einer Gesichtsurne von Labuhnken, Kr. Pr. Stargard, lag (Mus. Danzig VS 13741). Dagegen sind ebenfalls als

Sonnensinnzeichen zu deuten die Bronzespiralen, die meist an den Ohrgehängen der Gesichtsurnen befestigt sind oder auch als Anhänger am Urnenleib angebracht werden. Zahlreiche Perlen aus Ton, Glas oder Bernstein und Kaurimuscheln vervollständigen den Schmuck der Ohrgehänge.

Daß Steinhämmer beigegeben werden, ist selten; immerhin finden sich dafür einige bezeichnende Belege: ein Hammer lag bei einer Urne in der Steinkiste von Kreitzig, Kr. Schivelbein[4]), ein Meißel unter dem Leichenbrand einer Urne von Neuguth, Kr. Kulm[5]), ein Bronzeschwert und eine Dioritaxt bildeten die Beigabe in einer Steinkiste von Roggatz, Kr. Stolp[7]), und ein Bernsteinanhänger in Form eines durchlochten Hammers fand sich in einer Kiste von Chlapau, Kr. Putzig[6]). Der Glaube an die heilsame Eigenschaft des Steinwerkzeugs der Vorzeit hat sich von der Steinzeit bis in unsere Tage überliefert. Anhänger, wie wir sie in dem Beispiel von Chlapau kennengelernt haben, sind uns schon aus jungsteinzeitlichen Gräbern von Västergötland bekannt. Auch eine bronzezeitliche Axt von Ogrodtken, Kr. Lötzen, mit dem Sinnbild des Baumes geschmückt[7]), weist darauf hin, daß wir es hier mit einem glaubensmäßig bedeutsamen Stück zu tun haben[7a]).

Nach dem Glauben des Volkes sollen die Beile mit dem Blitz auf die Erde herabkommen. Darum bilden sie einen wirksamen Blitzschutz und werden gern auf dem Oberboden aufbewahrt. Ist eine Kuh krank, so melkt man sie durch das Schaftloch der Axt und sie gesundet. Ebenso hat vom Steinwerkzeug abgeschabtes Pulver heilsame Wirkung, besonders bei Krämpfen[8]).

Über die zahlreich zu findenden, meist dreieckigen Klapperbleche ist die Meinung entstanden, mit ihnen sollte „abschreckender Lärm" erzeugt werden. Es steht aber gerade umgekehrt; dieser Lärm hat heilsame Wirkung, er „weckt auf", wie es Strobel jüngst nachgewiesen hat[9]).

Hierher gehört auch eine Tonklapper[10]), deren Form dem Lausitzer Gebiet entstammt. — Noch einige weitere, in ihrer Art recht vereinzelt dastehende, Beigaben seien angeführt. Auf dem Deckstein einer Steinkiste von Muttrin, Kr. Belgard, lag ein Wetzstein[11]), im Leichenbrand einer Urne von Ristow, Kr. Belgard, zwei Bronzeringe und ein scheibenförmiger mit zwei konzentrischen Kreisen verzierter Spinnwirtel[12]), im Leichenbrand der Gesichtsurne von Wittgendorf, Kr. Sprottau sogar ein kleiner Tonlöffel[13]), der Fund einer Lampe endlich in der Steinkiste von Birkhof, Kr. Neustettin[14]), steht ziemlich vereinzelt da[14a]) und hat wohl keine glaubensmäßige Bedeutung.

Bei zahlreichen Steinkisten fällt es auf, daß Mahlsteine zu ihrem Bau benutzt wurden; eine Urne von Minikowo, Kr. Tuchel, wies einen granitnen Getreidequetscher als Beigabe auf[15]).

Nun hat die Mühle noch heute eine ganz bestimmte sinnbildhafte Bedeutung: Sie ist ein Lebenszeichen, das Heil bringt[16]); und das Beispiel eines Hauses mit eingebautem Mahlstein und zahlreichen anderen Sinnzeichen kann ich aus dem Ländchen Ratzeburg hier mitteilen[17]). Wir dürfen also die lebenspendende Kraft der Mühle, die ja das Mehl für das tägliche Brot erzeugen hilft, als auch für den Toten wirksam annehmen und gewin-

nen damit eine Deutung dieser im ostgermanischen Gebiet einigermaßen vereinzelt dastehenden Art des Grabbaus[18]). Sonst sind mir Mahlsteineinbauten in Gräbern nur aus Grabhügeln der frühen Hallstattzeit vom Schiersteiner Wald bei Wiesbaden[19]) und Nauheim, Wetterau[20]), bekannt geworden.

Endlich sei noch eine Eigenart erwähnt, die wir bei zahlreichen Steinkisten antreffen: rote, ja sogar blutrote Sandstein- oder Granitplatten, die zum Bau der Kiste verwendet werden[21]). In dieser Hinsicht interessant ist auch eine Steinkiste von Prangenau, Kr. Karthaus, deren Fugen mit rotem Ton verschmiert waren. Rot ist ja die Farbe des Lebens, und gerade dem Toten Lebensfarbe mitzugeben., war nichts fremdes; wir finden das gleiche ebenso in den Schädelbestattungen der Ofnethöhle wie in den Ockergräbern der Oderschnurkeramik und Südrußlands.

Die Hauptmasse der aus den Steinkisten der frühen ostgermanischen Kultur geborgenen Funde bilden jedoch die Gefäße. Wir unterscheiden hier die Aschenurnen und die Beigefäße, die verschiedene Ausformungen gefunden haben. Der Leichenbrand wird, sorgfältig gewaschen und von den Rückständen der Verbrennung gereinigt, in terrinenförmigen Urnen beigesetzt. In beiden Gruppen unterscheiden sich Formen von verzierten und unverzierten Typen. Die einfachsten Vezierungen bilden Ornamentstreifen am Hals-Bauchknick, dazu kommen die Deckel, und, bei besonders prächtigen Stükken, die aber recht rar sind, auch Verzierungen über den ganzen Gefäßleib. Eine wesentliche, nur der frühen ostgermanischen Kultur eigene Ausgestaltung haben die Urnen in den Gesichtsdarstellungen, die meist auf dem Urnenhals, weniger auf dem Bauch oder dem Deckel anzutreffen sind. Dies Problem der Gesichtsurnen hat den Forschern schon lange Kopfzerbrechen bereitet. Von germanistischer Seite aus (Mannhardt) ist versucht worden, die ostdeutschen Gesichtsurnen in Beziehung zu bringen mit den oberitalischen und trojanischen. Die gleiche Anschauung war herrschend auch in Vorgeschichtskreisen während des ganzen vorigen Jahrhunderts, und bis in die Gegenwart hinein wird sie noch immer vertreten (Agde, Kunkel). Anstelle dieser Ableitung tauchte dann eine neue auf, die die Gesichtsurnen, wie die gesamte frühostgermanische Kultur aus dem Norden herleitet (Richthofen; s. o.). Daß die Gesichtsurnen gegenüber den minder gut gebildeten aus Skandinavien und Dänemark gerade in Ostdeutschland eine solche glänzende, auf germanischem Boden einmalig dastehende Ausformung gefunden haben, mag nicht zum wenigsten auf den Einfluß der illyrischen Kultur zurückgehen. Wenn wir die ältesten Gesichtsurnen aus Petersens Großendorfer Gruppe betrachten („Augenurnen"), wird aber die Verbindung mit dem nordischen Heimatgebiet besonders klar.

Mit den Gesichtsurnen hat sich La Baume in jahrelanger Arbeit beschäftigt (siehe Literaturverzeichnis) und ein nahezu vollständiges Material zusammengebracht. Er kam dabei zunächst zu dem Ergebnis, daß die Gesichtsdarstellung bannende Bedeutung habe[22]). Man hätte das Gesicht auf den Aschengefäßen angebracht, um die Bestattung vor schädlichen Dämonen zu schützen. Als Entsprechung nennt er die Bankörbe der Bienenzüch-

ter in der Heide. In späteren Veröffentlichungen ist er jedoch von dieser unhaltbaren Auffassung, die jeglichem germanischen Religionsempfinden widerspricht, wenigstens zum Teil abgerückt[23]) und hat nun die These von der „Porträtähnlichkeit" der Gesichtsurnen aufgestellt. Es ist ihm dabei gelungen, eine Gruppe männlicher und eine solche weiblicher Gesichtsgefäße zu unterscheiden, die sich durch die Darstellung von männlichem (bestimmte Spangen und Waffen) und weiblichen (Ohrringe) auszeichnen. Restlose Klarheit könnte hier nur eine Untersuchung des Leichenbrandes auf die Geschlechtszugehörigkeit des Bestatteten hin bringen; der Brand ist aber in den meisten Fällen so fein, daß bei dem heutigen Stande der Anthropologie eine solche Bestimmung noch nicht mit Sicherheit zu treffen ist. Geschlechtsmerkmale sind im allgemeinen auf den Urnen nicht zu finden; nur ein schlesisches Stück weist eine Darstellung männlicher Geschlechtsteile auf. Jedenfalls hat diese Theorie La Baumes weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die zuerst aufgestellte, denn der Leichenbrand findet sich in der Urne, soweit dies festgestellt wurde, immer organisch geschichtet: zu unterst Fuß- und Beinknochen und obenauf die Schädelreste. Es scheint also hier das Bestreben vorzuliegen, den Körper des Lebenden zu rekonstruieren und dem Gefäß durch die gesichtsähnliche Darstellung, die oft noch durch die Andeutung von Armen unterstützt wird, ein die Verwesung überdauerndes Bild des Verstorbenen zu geben. Daß hier statt eines Porträts eine gewisse Typenbildung einsetzt, ist nach der ganzen Art germanischen Künstlertums nicht weiter verwunderlich.

Die klarste Erkenntnis über Totenglauben und Weltanschauung des germanischen Menschen jener Zeit vermittelt uns das Erscheinungsbild dieser Grabgefäße. Hier ist der Vorhang fortgehoben, der sonst bei der strengen Sparsamkeit in der Äußerung seiner Empfindungen dem Germanen eigen ist. Hier, in den Sinnzeichen der Aschenurnen ist es uns gegeben, zu einer wahren Erkenntnis germanischen Jenseitsglaubens zu gelangen, den wir in seinen Grundzügen noch in den Bräuchen des deutschen Volkes erkennen, der aber sonst nur bruchstückhaft überliefert wurde. Was wir hier erkennen, gilt nicht nur für die frühen Ostgermanen, sondern für das Germanentum überhaupt. Es scheint fast so, als ob jene glückliche Mischung mit den stammverwandten Illyrern dem Germanen die Zunge löste und ihn zu einer Mitteilsamkeit veranlaßte, deren Ausdrucksformen nun vor uns liegen.

Anmerkungen.

1) Wahlendorf, Kr. Karthaus; Posen 1927: 2622. Zerrin, Kr. Bütow: Stettin 3181. Schwartow, Kr. Lauenburg, an Schädelresten festgerostet; Berlin I c 1953 a—b.
2) Z. B. Schwartow, Kr. Lauenburg; Berlin I c 1953 a—b.
3) Über die Bedeutung der Gesichtsurnen vgl. weiter unten.
3a) Einige Beispiele: Schwartow, Kr. Lauenburg; Gesichtsurne; Berlin I c 1979/80. — Im Beigefäß einer Ges.U. von Braunswalde, Kr. Stuhm; Danzig VS 1953. — Soßnow, Kr. Flatow; Danzig, vgl. WPM-Berichte 1913/15 (Tafel

6/3). — Das gleiche in Stein übertragen aus einer Ges.U. von Podjaß, Kr. Karthaus; Danzig, vgl. WPM-Berichte 1907.
4) Baltische Studien Bd. 29/30, Tafel II.
5) WPM-Berichte 1902.
6) WPM-Berichte 1893.
7) Engel: Vorgeschichte der altpreußischen Stämme, Taf. 25 e.
7a) 25 Jahre Siedlungsarchäologie (Lechler).
8) Bartels: Steinbeilaberglauben in Norddeutschland; Ztschr. f. Ethn. 1893, Verhdlg. S. 558.
9) Bauernbrauch im Jahreslauf, Leipzig 1936.
10) WPM-Berichte 1907.
11) Akten Stettin.
12) Akten Stettin.
13) Vgl.: Schlesiens Vorzeit. III/1881, S. 34.
14) Pommersche Heimatpflege II/1931, S. 32.
14 a) Vgl. Petersen: Frühgermanische Kultur . . . Taf. 15 g.
15) WPM-Berichte 1904.
16) Weigel: Lebendige Vorzeit . . . S. 73.
17) Mitt. d. Heimatbundes f. d. Fürstent. Ratzeburg XVIII/1936, Nr. 1.
18) Vgl. Butzendorf, Kr. Konitz; Lissauer S. 86.
19) Nassauer Annalen 14/1877, S. 168.
20) Nassauer Annalen 15/1879.
21) Schönwarling, Kr. Danziger Höhe (Tafel 17/3); — Strussow, Kr. Bütow; Monatsbl. Stettin 17/1903, S. 68; — Wasserturmberg, Kr. Bütow, mit roten Kieseln unter den Gefäßen; Unser Pommerland 10/1925, S. 399 ff.
22) Die Abwehrbedeutung der Gesichtsurnen; Prähist. Ztschr. 1933.
23) Haus- und Gesichtsurnen; Ostdeutsche Monatshefte 1932/33.

Darstellungen und Sinnzeichen.

Bei der Betrachtung der zeichnerischen oder plastischen Darstellungen auf den Grabgefäßen sind mehrere Gruppen grundsätzlich zu unterscheiden:

1. Die Darstellungen eines Gegenstandes, der zur Ausstattung des Verstorbenen gehört, der aber nicht im Original mit ins Grab gegeben wird.

2. Die Wiedergabe einer einzelnen Szene oder einer Szenenfolge. Diese Darstellungen sind wohl als eine besondere Ehrung des Toten aufzufassen, darauf weist schon ihre geringe Anzahl hin und die Mühe, die man sich mit der Anbringung wirklichkeitsnaher Zeichnungen machte, die, wenn sie uns auch in stark stilisierter Form entgegentreten, doch das Bestreben zeigen, sich vom ornamentalen Typ zu lösen. Bei der sonstigen Abneigung germanischer Künstler gegen realistische Bilder müssen wir hier illyrische Einflüsse als wirksam annehmen; tatsächlich ähnelt die Darstellung auch diesen Vorbildern. — Eine Deutung dieser Zeichnungen muß versucht werden; wenn auch vieles hierbei zunächst unerklärlich bleibt, so läßt sich doch eine gewisse Grundhaltung und stellenweise auch eine deutlichere Auslegung des Gewollten ablesen.

3. Die Anbringung von Sinnzeichen am Urnenleib, die entweder nur einmal oder in einer Folge auftreten, und dem Formempfinden des Germanen entsprechen, der immer versucht, ein Ziermuster in fortlaufender Reihe zu bilden, das sich aus einzelnen Zeichen, die eine tiefere Sinnbedeutung haben, zusammensetzen kann. Die Bedeutung dieser Zeichen bezieht sich meist auf Vorgänge, die die Gesetzmäßigkeit des Geschehens im All und die Einordnung des menschlichen Daseins in diesen großen Rahmen dartun. Allerdings besteht hierbei die Gefahr (die La Baume aber als eine viel zu große ansieht)[1]), aus jeder Zeichnung oder Ritzung ein Sinnbild zu machen; deshalb ist selbstverständlich die Ornamentfreudigkeit des Germanen bei der Erwägung dieser Fragen weitgehend in Betracht zu ziehen. — Der stärkste Konzentrationspunkt für die Sinnzeichen und für die Ornamentik überhaupt aber ist der Deckel, der die Urne verschließt. Seine Kreisform mußte wohl einen besonderen Anreiz bilden, ihn zu schmücken. Häufig ist die Rundung noch besonders betont durch ihre Wiederholung in e i n e r Kreislinie oder durch m e h r e r e. Schon dies Zeichen des Kreises hat glaubensmäßige Bedeutung bei den Germanen und ihren Vorfahren (z. B. Felsbilder, Radnadeln). Wenn nun hier Sinnzeichen in großer Anzahl und Verschiedenheit aufgesetzt werden, so scheint gerade der Deckel das Wesentliche der ganzen Urne zu sein. Hier findet der Totenglaube seine klarste bildliche Prägung. — Auf dem Urnenleib ist der Kreis nur selten angebracht: man hat also das Kreisgebilde des Deckels als besonders hervorstechend erachtet.

La Baume hat aber gerade die Zeichnungen auf den Deckeln der Gesichts- und Mützenurnen rein praktisch deuten wollen[2]). Er sieht in ihnen Verzierungen der Mützen, wie sie die Lebenden trugen. Nun kennen wir

jedoch sonst keinerlei solche Mützen, und auch die bronzezeitlichen, die uns erhalten geblieben sind, tragen keine Verzierungen. Ebenso findet sich kaum eine Deckelverzierung, die der anderen gleicht, was aber wohl bei Mützenvorbildern durchaus der Fall sein müßte. Endlich widerspricht es völlig germanischer Geisteshaltung, auf Grabgefäßen, die einer ehrfürchtigen Totenpflege entsprangen, nur derartige Dinge des täglichen Lebens darzustellen, die wohl meist (von Einzelfällen abgesehen) keinerlei glaubensmäßige Bedeutung hatten. Wenn wir eine Reihe solcher Deckelverzierungen an uns vorüberziehen lassen und die Ausformungen mit den Sinnzeichen unserer bäuerlichen Kunst vergleichen, wird uns vieles darin klar werden. Einzelne Zeichen ähneln sehr stark auch den späteren Runen. Mir scheint, als ob wir hier in den Sinnzeichen germanischen Volkstums unmittelbar ihre Vorläufer zu suchen haben, und wenn sich eine gerade Folge auch nur in wenigen Fällen beispielhaft belegen läßt (dann aber besonders klar und einleuchtend). so spricht doch der Gesamteindruck dafür, und es ist sicherlich kein Zufall, daß die ältesten uns bekannten Runeninschriften auf einem wandalischen Gefäß, also auf ostgermanischen Boden, uns entgegentreten[3]). Erst durch Wulfila sind die Runen zu Lautzeichen einer Schrift des täglichen Gebrauches umgebildet worden, in einer Zeit also, als die Germanen in Berührung kamen mit Völkern, die eine Buchstabenschrift hatten, und denen sich anzupassen, Vorbedingung einer lebendigen Verbindung war. Vorher kennen wir die Runen, wie heute noch in den Werken der Volkskunst, als Sinn- oder Begriffsbilder; sie stellen das „Göttliche" dar, das oft zwar annähernd mit Worten zu umschreiben ist, dessen eigentlicher Sinngehalt aber erst aus der Betrachtung von Zeichen und Anbringungsort gemeinsam erhellt[4]).

Was oben grundsätzlich ausgesprochen wurde, soll nun im folgenden seine Unterbauung finden durch die Urkunden.

Wir unterscheiden bei der Betrachtung der Beigaben: Waffen, Geräte und Schmuck. Auf den Grabgefäßen finden sich diese Dinge ausgiebig dargestellt. Das häufigste Schmuckstück ist die Nadel. La Baume hat sicher recht, wenn er hieran männliche und weibliche Gesichtsurnen unterscheidet. Wir wissen ja auch sonst aus der Gräberkunde, daß zwei Nadeln oder Spangen für die Frau typisch sind, dagegen eine für den Mann. Dies stimmt gut zusammen mit den Ohrringen, dem zweiten Unterscheidungsmerkmal, die nur auf weiblichen Gefäßen vorkommen. Bei der Pincette läßt sich keine solche Trennung feststellen. Waffenbeigaben im Original sind äußerst selten und auch die Darstellungen sind rar (vgl. das einschneidige Hiebschwert auf der Gesichtsurne von Liebschau, Kr. Dirschau). Etwas häufiger sind kleine Eisenmesser mit eingeschwungenem Rücken und abgesetztem Griff beigegeben[5]), ganz ähnlich, wie wir sie schon bei den skandinavischen „Augenurnen" antrafen. Weit zahlreicher sind die Bilder von Speeren, auf deren Sinngehalt noch später eingegangen werden soll. Auch der Schild fehlt nicht. Ich möchte mich hier der Deutung La Baumes[6]) nicht verschließen (vgl. auch die Felszeichnungen). Mit der Deutung dieser Schilddarstellung als Himmelsluke[7]) kann ich mich nicht befreunden, halte es aber nicht für

ausgeschlossen, daß der Schild auch eine glaubenmäßige Rolle spielt, wie es in Strophe 15 der Sigrdrifumal zum Ausdruck kommt:

Sie sagte, sie kenne geritzte Runen
Im Schild, den schützend die Sonne vorhält;
Auf Arvakrs Ohr und Alsvinus Hufe
Auf dem Rad, das hinrollt unter Rögnirs Wagen,
Am Gebisse Sleipnirs, auf des Schlittens Fesseln.

Die Darstellung der Gesichtsurne von Grabau hat eine klare Entsprechung auf der von Dreidorf[8]); nur ist hier der Tote auf einem Pferde reitend dargestellt. Das Gebilde hinter ihm ähnelt stark dem Schild auf der Grabauer Urne. Daß der Reiter der Tote mit seinen Waffen (den beiden Lanzen) ist, unterliegt keinem Zweifel. Ich stehe auch nicht an, in dem Gebilde hinter dem Pferd die Sonnenscheibe zu sehen oder jedenfalls ein Sinnzeichen des Himmels oder des Heils, ähnlich wie es der Wagen von Trundholm zeigt.

Damit kommen wir zu einer Gruppe von Zeichnungen, die einen Reiter oder ein lediges Pferd zeigen, letzteres ist entweder alleine dargestellt, oder es wird von einer Hand, die aus dem Urnenleib hervorkommt, der Hand des Toten, geführt. Hierbei erinnern wir uns der zahlreichen Sagen, die von einer Pferdeverwandelung des Toten zeugen. Einige seien hier angeführt.

Ein hartherziger Edelmann erzürnte sich eines Tages über seinen Gärtner derart, daß er ihm bei Todesstrafe gebot, den großen Baum vor der Einfahrt des Schlosses ohne fremde Hilfe zu fällen und binnen zwei Stunden ins Schloß zu bringen. Als der Gärtner ratlos vor dem Baume stand, nahte ein Gefährt, mit vier schwarzen Rappen bespannt, das ein graues Männlein lenkte. Er schlug mit einer hölzernen Hacke rund um den Stamm auf den Erdboden und der Baum stürzte. Ein kleines Würzelchen mußte der Gärtner noch mit seiner Stahlaxt durchschlagen, dazu war das Männlein nicht imstande. Den Baum hob er auf den Wagen und peitschte die Pferde, die ihn laut schnaubend auf den Schloßhof brachten und Feuerflammen aus den Nüstern bliesen. Der Edelmann erschrak darüber sehr, da rief ihm das Männlein zu: „Schöne Pferde, was? Hier, die beiden sind deine Eltern, und die Vorderpferde deine Großeltern. Wenn du und dein Weib sich nicht ändern, werde ich wohl bald mit Sechsen fahren!“ Sprach's und verschwand; nur der Baum blieb als Wahrzeichen vor der Tür liegen.

Aus Kunow, Kr. Cammin[9]).

Als einmal ein Mann durch den Bärbusch ging, kam ihm ein Pferd entgegen; das drehte sich auf dem Wege um und ließ den Mann nicht vorbei. Da er nun ausweichen und über die Heide gehen wollte, sah er einen Menschen an einer Fichte hängen. — Das Pferd war ein Gespenst.

Mündlich aus Guben[10]).

Tote erscheinen überall in Pommern öfters des Nachts beritten. Sie schaden nicht, wenn man von der Begegnung schweigt, sonst aber muß man sterben. Ein Schimmelreiter ohne Kopf, der nachts um 12 Uhr um eine hohle Eiche sprengte, soll der Geist eines Mannes sein, der sich dort erhängte.

Gammendorfer Forst, Kr. Grimmen; mündlich überall in Pommern[11]).

Diese drei Beispiele mögen genügen. Wenn das Pferd in den Überlieferungen dämonische Züge angenommen hat, so ist dies nicht zum wenigsten auf Einflüsse der Kirche zurückzuführen, die immer bestrebt war, solche

„heidnischen" Gebräuche und Vorstellungen, die doch Ausdruck eines alten tiefverwurzelten Glaubens waren, entweder zu vernichten, oder, wo das nicht gelang, wenigstens umzuformen. — Die Rolle des Pferdes im Glauben der Germanen soll im folgenden noch näher erörtert werden.

In seiner Arbeit: Das Pferd im Totenglauben[12]) warnt Malten davor, hier einen indogermanischen Glaubensbestandteil zu sehen. Solche Vorstellungen könnten vielmehr überall dort aufkommen, wo das Pferd je gezüchtet wurde. Dabei ist von Malten vergessen worden, daß gerade die Pferdezüchtung zuerst bei den Indogermanen betrieben wurde und sich von hier aus überall dorthin verbreitet, wo indogermanisches Volkstum auftritt[13]). Die kultische Bedeutsamkeit des Pferdes aber erhellt schon aus einer Pferdeopferung aus der jüngeren Steinzeit.

Wir haben aus den eben erwähnten Sagen erkannt, daß der Tote sich in ein Pferd verwandeln kann; diese Vorstellung geht Hand in Hand mit der anderen, daß der Tote auf einem Pferde reitend gedacht wird. Hier sind die Sagen von der wilden Jagd einzuordnen; in dunklen stürmischen Nächten, besonders in der Zeit der Wintersonnenwende, braust die Totenschar durch die Lüfte mit heiserem Hetzen, Läuten, Rufen. An der Spitze reitet der Nachtjäger, der auch allein auftreten kann. Sein Name: Wode, Waur, Wuid oder der seines weiblichen Gegenstücks: Fru Gode (in Norddtschld.) weist auf Wodan, den Totengott der späten Überlieferung. Sein achtfüßiges Roß Sleipnir findet sich als Nebelroß noch in Tirol[14]). Dem Vorwitzigen, der jagen hilft, also mithetzt, wird eine Roßkeule herabgeworfen als Jagdanteil; diese ist nur schwer wieder los zu werden. Wenn man sich aber übers Jahr vor die Tür stellt und zu dem Braten vom wilden Jäger noch das Salz erbittet, nimmt er sie wieder mit. Nun wissen wir aber, daß Salz den Toten nicht zur Verfügung steht; so wird die Bedeutung der wilden Jagd als Totenschar hier besonders deutlich. In Siebenbürgen klopft der wilde Jäger als Todesgott an die Tür; er reitet auf einem kopflosen Pferd, dem Schimmel oder dem Rappen[15]). Sein Nachfolger, der Teufel- verfügt ebenfalls über einen Pferdefuß, seine Herleitung aus der Todesgottheit, die sich wieder aus dem ins Jenseits reitenden Ahn entwickelt, scheint gewiß; so kehrt in Oldenburg[16]) der Tote als Mensch mit Pferdefüßen wieder, und zahlreiche Sagen aus dem Osten berichten davon, wie der Teufel die Toten mit Hufeisen beschlägt. — Diese seltsame Tierverwandlung weist uns aber den Weg zur Ausdeutung der Geleittiervorstellung. Das Pferd wird zum Führer in die Außenwelt[17]), von der es eine Rückkehr ins Diesseits gibt, im Gegensatz zu den dogmatisch-kirchlichen Vorstellungen, die sich aber im Volkstum mit den älteren, oben angedeuteten, vermischt haben. — Auch in den altindischen Veden wird berichtet, daß die Priester beim Roßopfer den Schweif des Pferdes anfassen müssen, denn es weiß den Weg in die andere Welt, und in zahlreichen Märchen und Mythen ist ebenfalls hiervon die Rede[18]). — Die griechischen Aristionvasen, mit Leichenbrand gefüllt oder auf dem Grab stehend, zeigen einen Pferdekopf; auch ist es hellenischer Volksglaube, daß ein Pferd im Traum den Tod bedeutet[19]). Es bleibt auch

zu vermuten, daß die griechischen Unterwelts- und Todesgottheiten pferdegestaltig waren, bei Poseidon scheint es gewiß[20]).

Hierzu stimmen die Überlieferungen im nordgermanischen Gebiet. In Dänemark erscheint der „helhestr", das Pferd der Hel, dem die alten Skandinavier einen Scheffel Hafer gaben[21]). Die Bauern von Mielberg legen noch jetzt einen Scheffel Hafer auf den „Hestenberg"; die Gabe wird nachts von „Jemand" geholt[22]). Hier erscheint die Beziehung zu den Toten im Berge[23]) besonders deutlich. — Es ist auch dänische und deutsche Sitte, zur Einweihung eines Friedhofs zuerst ein Roß zu begraben[24]).

Aus allen diesen Vorstellungen wird es deutlich, warum Pferdeopfer bei den Germanen Brauch waren. So berichten Adam von Bremen und Dietmar von Merseburg von Pferdekopfopfern; Bonifazius verbietet den Genuß von Pferdefleisch bei Todesstrafe[25]). In Königsfelden waren noch 1318 Pferdeopfer zur Leichenfeier Brauch[26]); ähnliches ist auch für die Vorzeit anzunehmen, wie es die Darstellungen von sich beißenden Pferden auf einer Platte des Kivikgrabes oder die wikingischen Grabsteine zeigen. Im alten Norwegen und Island war es auch eine beliebte Unterhaltung, Hengste sich beißen zu lassen; sogar „Gottesurteile" wurden so entschieden. — Dem Haupt des Opferpferdes wohnt noch weissagende und heilsame Kraft inne (vgl. das Märchen von Falada!); das Anbringen von Pferdeköpfen oder Roßschädeln am Haus, das glückbringende Hufeisen, weisen auf die Heilsamkeit des Pferdes und damit des toten Ahnen hin. Ein Roßschädel schützt das Haus vor Wetterschaden, Krankheit und anderem Unheil[27]); in der Neujahrsnacht weissagt das Pferd im Stall (z. B. Rügen), und auch der Schimmelreiter der Fasnacht, der Schnabbuck Pommerns und zahlreiche andere bildliche Darstellungen des gleichen Gedankens gehören hierher. Die rheinische Kirmes wird durch einen Roßschädel dargestellt, den man nach Beendigung des Festes vergräbt, um ihn übers Jahr wieder hervorzuholen[28]). Ich möchte endlich noch auf einige Denkmäler der Volkskunst hinweisen, die das oben Gesagte bestätigen. So auf das gebackene Roß aus Gossensaß, das mit vielerlei Heilzeichen besetzt ist (Brezel, Hörnchen, Spirale, Schleife); oder auf die Model aus Lüneburg mit dem über ein Strahlenbündel springenden Pferd (Feuer, Sonne). Wenn dann noch der wilde Jäger auf manchen dieser weihnachtlichen Gebildbrote erscheint, so ist die Beziehung zu den alten Totenvorstellungen sinnfällig[29]).

Wie stark auch im Christentum die alten Vorstellungen von der Heiligkeit des Pferdes weiterbestehen, zeigt eine Urkunde von 965; der Erzbischof Bruno von Köln vermacht hier dem hl. Pantaleon „alle seine Stuten, mit Ausnahme derer, die in der Kirche selbst schon vor dem Stifter waren", den „Rossen Gottes"[30]). Besonders deutlich ist aber die Kraft des alten Glaubens in einem Grabkreuz von Jamund zu erkennen, das christliche und heidnische Vorstellungen vereint.

Die Darstellungen auf den Grabgefäßen der frühen Ostgermanen ordnen sich klar in diesen Rahmen ein. Immer wieder finden wir das Pferd dargestellt, das der Tote im Leben benutzte und auf dem er ins Jenseits

hinüberreitet. Wie es sonst im germanischen Raum mit dem Toten begraben wird (Wiskiauten, Neukölln, Wandalengräber Schlesiens, Mitteldeutschland usw.), so folgt es hier nun sinnbildlich seinem Herrn und übernimmt die Führung ins neue Leben, wie es z. B. die Darstellung auf der Urne von Oxhöft zeigt. Auf einer Urne von Kehrwalde erscheint das Pferd zusammen mit dem Zeichen des Todes. — Die Totenjagd, die in der wilden Jagd der Volkssage als ein später Nachklang weiterlebt, findet sich besonders eindringlich in den Zeichnungen (Hoch-Kelpin, Dobrin). Die Urne von Wittkau leitet über zu den Wagendarstellungen, die ebenfalls als mit dem Totenkult verbunden zu betrachten sind.

Hier ist der Tote auf einem Wagen stehend dargestellt, hinter ihm führt die Hand der Urne ein lediges Pferd. Oder aber ein Reiter mit Waffen ist hinter dem Wagen abgebildet; dieser Reiter geht auch wieder dem Wagen voran. Vielleicht haben wir es hier mit der Darstellung des Ahn zu tun, der den Verstorbenen zu den versammelten Sippengenossen hinführt; zu beachten ist die Übereinstimmung mit den Volkssagen, die die wilde Jagd auf einem Wagen einherziehen lassen. Einige Beispiele:

Im Kreis Neustettin glaubt man, die wilde Jagd zöge auf einer Art Fuhrwerk, mit feurigen Rossen bespannt, dahin. Der Jäger selbst, der mit Juchen und Klappern dahinfährt, ist schwarz, hat einen Pferdefuß und wird auch der Duevel oder Beelzebub genannt.

Aus Tempelburg, Kr. Neustettin[31]).

In Götemitz auf Rügen erscheint der Nachtjäger hinter zwei Kindern herjagend auf einem Hundefuhrwerk[32—33]).

Auch Frau Gode erscheint mit Vorliebe in den Zwölften mit einer Meute. Zu sehen ist sie aber nicht; andere wieder berichten, daß sie einen Knecht bestrafte, der einen ihrer Hunde schlug. Einen Zimmermann, der ihre Deichsel, die gebrochen war, reparierte, belohnte sie reich.

Aus der Prignitz[34]).

Daß die Auffassung von der auf einem Wagen dahinfahrenden wilden Jagd urtümliche Züge aufweist, bezeugt auch die Benennung des Sternbildes: der Wagen als „Hackelbergs Gespann" oder „Helwagen"[35]). — An die Heiligkeit des Wagens erinnern Sagen wie die vom „goldenen Wagen" von Bunzlau[35a]) oder der Wagenumzug bei der Spergauer Lichtmeß; endlich auch der Schiffswagen im Fasnachtsbrauchtum. Nun wissen wir aber, besonders aus der schriftlichen Überlieferung der späten Germanen, daß die Toten auf einem Schiffe „Naglfar" ins Jenseits gelangten, und auch die Gräber der Wikingerfürsten, deren berühmtestes das Oseberggrab ist, beglaubigen diese Nachrichten. Doch finden wir einmal auf einem wikingischen Runenstein von Okelbosten ein Totenschiff bildlich wiedergegeben, das auf Rollen gesetzt ist und von einem Pferde gezogen wird, daneben den Welten- oder Lebensbaum mit dem Vogel, ein Sinnbild, das noch besonders in der Volkskunst unserer Tage lebendig ist.

Wagen bei Bestattungen im Original mitzugeben, ist auch sonst bei den Indogermanen Sitte. Ich erinnere nur an die Wagengräber der Hallstatt-

fürsten (mit vierrädrigen Wagen) und die der keltischen Marnekultur (zweirädrige Wagen). Ebenfalls wird uns von der Totenfahrt Brynhilds im umzelteten Wagen aus der Wikingerzeit berichtet[36]).

In der Lausitz erscheint der Nachtjäger Berndietrich und sein Gefolge auf Pferden mit Hirschköpfen[37]); auch der Hirschtänzer von Trois frères hat einen deutlich erkennbaren Pferdeschwanz. Diese Belege schon bezeugen, wie eng Pferd und Hirsch in ihrer sinnbildlichen Bedeutung verwandt sind. So ist auch die Urne mit Wagenzeichnung von Wittkau, Kr. Flatow, in einer Steinkiste gefunden zusammen mit einer zweiten Urne, einem Näpfchen und einem Stück Hirschgeweih[38]). In einer anderen Steinkiste von Ostaszewo, Kr. Thorn, lag am Nordende des Grabes zerdrückt unter Steinen sogar ein ganzer Hirschschädel mit Geweih[39]). Auch dies deutet wieder auf das Totenreich im Norden, zu dem der Hirsch Geleittier ist.

Die illyrische Urne von Lahse, Kr. Wohlau, ein Stein von Lampersdorf, Kr. Oels, die Mützenurne von Elsenau, Kr. Schlochau, und ein Aschengefäß von Bomst, Kr. Bomst, zeigen Hirschjagddarstellungen. Ebenso auch einige weitere Denkmäler des Mittelalters. Aus dem Sølarljod des 12./13. Jhdts. erfahren wir vom „Sonnenhirsch“:

Den Sonnenhirsch sah ich von Süden kommen
Von zwei'n am Zaum geleitet.
Auf dem Felde standen seine Füße
Die Hörner hob er zum Himmel.

und die gleiche Bedeutung scheint die Goldschale von Zürich zu haben, auf der ein Hirsch zusammen mit zahlreichen anderen Vierfüßlern sowie Sonnen- und Mondzeichen erscheint (jüngste Bronzezeit). Aus der Bronzezeit kennen wir mehrere Felszeichnungen, die den Hirsch darstellen. Auf der einen Zeichnung naht er im Boot einem zweiten Schiff, auf dem ein Menschenpaar wiedergegeben ist, eine Szene, wie wir sie auch in der „Gesichtsurnenkultur“ Dänemarks antreffen, hier allerdings ohne den Hirsch. — In einer zweiten Darstellung (Båcka. gem. Brastad) finden wir den Hirsch vergesellschaftet mit einem Wagen, der das Sonnenrad trägt, und die dritte Zeichnung zeigt ihn das Sonnenrad ziehend[40]). Die späteren ostgermanischen Quellen lassen eine Deutung des Hirsches als „Göttertier“ deutlich erkennen. So berichtet Jordanes von den Goten, daß ihr König, als Vertreter der Gottheit, auf einem mit Hirschen bespannten Wagen fahre, und die „Alces“, das göttliche, auf Hirschen reitende Brüderpaar[41]), weisen in die gleiche Richtung. Auch in der germanischen Bauernkunst erscheint der Hirsch als eine Heilsgestalt. Schwedische gestickte Leinengehänge zeigen ihn mit dem vierspeichigen Rad auf dem Körper[42]); ebenso sehen wir auf zahlreichen Webereien aus dem ganzen deutschen Lebensraum den Hirsch mit Baum und Vogel, eine Darstellung, die an die Weltesche Yggdrasil gemahnt. Hierher gehören auch Hirsch, Baum und Sechsstern, die wir auf den Waffeleisen, z. B. Nordwestdeutschlands finden, ferner ein Schulzenknüppel aus Pommern, mit einem Hirschkopf, der den Sechsstern, die Ha-

galrune, zwischen den Stangen trägt und sogar als Giebelzier tritt der Hirsch in Pommern auf. — In Verbindung mit der Außenwelt zeigt sich der Hirsch in den Tänzen der Werdenfelser Fasnacht, den englischen Geweihtänzen und auch die schiachen Perchten tragen zuweilen Hirschgeweihe[42a]). Besonders deutlich mit den Toten verbunden zeigt sich der Hirsch in den Allerseelengebäcken. — Als Geleittier in die Außenwelt erweist er sich z. B. in der Mythe von Herakles und den Hesperiden[43]). Christlich umgeformt erkennen wir den Hirsch in der Legende vom heiligen Hubertus, und ähnliches finden wir auch in der christlichen Kunst. Olaus Magnus gibt uns Nachricht vom Trinken aus hirschgeweihgeschmückten Gefäßen (Behälter des Rauschtrankes). Man tanzte auch mit diesen, so daß der Eindruck einer Hirschmaske entsteht[44]). Endlich besitzen wir noch eine Darstellung des Dietrich von Bern aus San Zeno (Verona), wo er auf einer Hirschjagd begriffen dargestellt ist. Die Inschrift lautet:

„O des törichten Königs, er heischt Tribut von der Hölle, bald ist ein Roß bereit, das der feindliche Dämon ihm sendet. Sattellos taucht's aus dem Wasser und trägt ihn auf ewig zur Hölle. Renner, Hirsch und Hund erhält er: so spendet die Hölle!"

Hier ist die Hölle an die Stelle des alten Ahnenreichs getreten, der Außenwelt, wohin der Hirsch als Führer leitet. Am deutlichsten zum Ausdruck gebracht wird diese alte Vorstellung in der deutschen Sage.

Der Freiherr Albrecht von Simmern kam eines Tages im Gefolge seines Königs zu einem Grafen Erchinger. Nahe am Schloß des Grafen befand sich ein Gehölz, in dem ein Hirsch lebte, der aber nicht zu fangen war. Als Albrecht sich an der großen Jagd beteiligt, kommt er vom Wege ab und sieht plötzlich jenen gewaltigen Hirsch, dem er lange folgt und der endlich spurlos verschwindet. Stattdessen steht im gleichen Augenblick ein Mann von schrecklicher Gestalt vor ihm. Von diesem wird er aus dem Wald herausgeführt und auf ein Schloß gebracht; auf dem Wege dorthin warnt der Begleiter Albrecht, mit den Leuten im Schloß, die keinen Laut von sich geben werden, nur ein Wort zu wechseln und führt ihn dann in den Festsaal, wo ein Fürst mit seinem Gefolge an der Tafel sitzt. Alle erheben sich, wie um Albrecht zu begrüßen, setzen sich wieder und tun so, als ob sie äßen und tränken. Albrecht steht lange da und sieht ihnen zu, endlich bedeutet ihm sein Begleiter, er möge sich nun seinerseits verbeugen, darauf erheben sich die andern wieder, sprechen aber kein Wort und setzen sich dann hin. — An der Schloßtreppe erhält Albrecht sein Pferd zurück und wird wieder in den Wald zurückgeführt. Auf seine Frage, wer diese Leute gewesen seien, antwortet der Begleiter, es sei Albrechts verstorbener Vaterbruder mit seinen Räten, die ihre Untertanen sehr bedrückt hätten. Ihm sei dies gezeigt worden, damit er nicht in ähnliche Sünde falle. Dann war Albrecht allein. Später ließ der Freiherr hier eine Kirche erbauen. Diese Geschichte soll sich im Jahre 1134 zugetragen haben[44a]).

Ganz das gleiche zeigt uns die Szene auf der Wittkauer und der späteren, aber ebenfalls ostgermanischen Urne von Bomst. Auch hier jagt der Tote hinter dem Hirsch in die Außenwelt hinein.

Wir haben aber gesehen, daß die Vorstellung von der kultischen Bedeutsamkeit des Hirsches nicht auf keltisches Gebiet beschränkt ist, wie man nach dem Fund von Gundestrup annehmen zu können glaubte. Jener Kes-

sel, der von den Cimbern aus dem Lande der Skordisker (Slawonien) in ihre dänische Heimat zurückgesandt wurde, hat eine klare Entsprechung in einem Relief von Vendœvres, und der keltische Cernunnos, war der keltische Gott, der hier Pate stand. Die Bedeutsamkeit des Hirsches ist noch in christlicher Zeit soweit im Rheinland bekannt gewesen, daß ein Grabstein von Metz außer dem vierspeichigen Strahlenrad noch den Hirsch und den Fisch zeigt, heidnische und christliche Symbole vereinend.

Bei der Betrachtung der ältesten Gesichtsurnen ist es uns aufgefallen, daß zuerst der größte Wert auf die Darstellung der Augen gelegt wird („Augenurnen"). Wie die Urnen aus Dithmarschen und Holstein zeigen, kam dann die Nase hinzu, die aus dem Henkel entstanden ist. — Im ostgermanischen Gebiet müssen wir nun das gleiche feststellen, das uns schon bei einigen Stücken Jütlands auffiel: die Augen sind nämlich nicht nur aufgezeichnet worden, sondern (vor dem Brennen) durch die Gefäßwandung gebohrt. Solche Urnen kennen wir aus der Großendorfer Gruppe und dann wieder aus Schlesien. Hinzu kommen noch einzelne Gesichtsurnen, deren Deckel ein zentrales Loch trägt, oder deren Boden durchbohrt wurde.

Diese „Seelenlöcher" sind sonst allgemein in der Urgeschichte so gedeutet worden, daß durch sie die Hauchseele die Urne verlassen solle, um ins Jenseits hinüberzugehen. Diese Anschauung hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, wenigstens hinsichtlich derjenigen Gefäße, deren Loch durch Boden oder Deckel gebohrt wurde. Wenn auch die Vorstellung von einer Hauchseele in dieser Zeit und bei diesem Volkstum nicht vorhanden war, so wissen wir doch (besonders aus dem fylgjenglauben), daß der Germane glaubte, der Körper könne sich spalten und ein Teil in Tierverwandlung herausgehen (vgl. die Sage vom König Guntram!) und alles möglich erleben, was nachher als Traumgeschehen mitgeteilt wird. Die Verwandlung der „Seele" in eine Maus, Schlange oder Eidechse ist gerade in der Volkssage der Gegenwart häufig belegt.

Die eigentlichen „Seelenlöcher" kommen aber so selten vor, daß es nicht ohne weiteres möglich erscheint, sie als Beweise für einen „Seelenglauben" schon für die frühen Ostgermanen anzunehmen. Das Vorhandensein eines solchen würde mit allem, was wir von diesem Volkstum wissen, unvereinbar sein.

Anders ist es mit den durchbohrten Augen. Daß man darauf achtete, tatsächlich eine Beziehung des Urneninnern zur Außenwelt herzustellen, zeigt deutlich die Urne von Julienthal. Solche Gefäße sind jedoch nur in der Großendorfer Gruppe, also bei den frühesten Ostgermanen, und vereinzelt in Dänemark/Jütland und Schlesien anzutreffen. Petersen[45]) meint, daß diese Sitte auf das illyrische und keltische Gebiet zurückgehe. Eine völlig schlüssige Erklärung ist bis jetzt aber hierfür nicht zu geben.

Die geometrischen Zeichnungen auf dem Urnenleib sind verhältnismäßig gleichförmig, doch läßt sich hier ein einheitliches Wollen feststellen. Neben rein ornamentalen Ausgestaltungen (aufgelegte gekerbte Leisten u. ä.) finden

sich auch wieder Sinnzeichen, die uns die Vorstellungswelt jenes Volkstums besonders nahe bringen. Wenn auf zahlreichen Gesichtsurnen als einzige Zier ein Zeichen aufgesetzt ist, das der späteren Tyr-Rune gleicht und auch den gleichen Sinngehalt des Niedergehens, Sterbens oder der Einkehr hat, dann kann man gewiß die in weit größerer Menge vorhandenen Ausgestaltungen (Lebensbaum mit gesenkten Zweigen) hier anschließen. Gerade die Wiederholung ist für germanisches Formempfinden bezeichnend. In diesen Schmuckmotiven etwa Anhänger sehen zu wollen, wie La Baume es tut, ist, wenn man diesen keinerlei Heilsbedeutung zubilligen mag, abwegig. — Besonders deutlich finden wir aber die germanischen Anschauungen von Leben und Tod als einer Bedingtheit, die erwachsen ist aus dem ewigen Stirb und Werde des Alls ringsum, in dem Zeichen, das Leben und Tod vereint: dem Aneinandersetzen der Tyr- und der Manrune. Diese Verbindung kehrt auf den Gefäßen so häufig wieder, daß wir ihr eine hervorragende Bedeutung zumessen müssen. Auch findet sie sich immer auf besonders betonten Gefäßteilen. Das gleiche erscheint in der mittelalterlichen Grabmalkunst, in der religiösen Kunst und in der Bauernkunst unserer Tage. Es ist nicht das Kreuz, an dem Christus starb, sondern der Baum des Lebens, entweder mit den geneigten Zweigen des Stirb! oder den erhobenen des Lebe! Darum hielt es der Künstler auch für notwendig, ein Kreuz noch gesondert in sein Werk einzufügen. Eindeutig finden wir diesen Gedanken auf den romanischen Grabmälern Dänemarks wiedergegeben. Die geistigen Quellen dieser Anschauungen werden uns in den volkstümlichen Grabmälern der Neuzeit offenbar; der Glaube an das ewige neue Werde!, das allem Tod immer wieder folgt, feiert hier seinen sieghaften Durchbruch, alles Artfremde zurücklassend, das es zu überlagern drohte. Eine Bestätigung geben die Überlieferungen vom Ragnarök, dem Weltenende; ihm folgt nicht das Chaos, sondern eine neue, gesteigerte Welt; — wenn schließlich in der deutschen Volkssage dieser letzte Kampf unter dem „Birkenbaum" noch weiterlebt, so ist es sicher kein Zufall, daß gerade ein Baum das Schlachtfeld überschattet; es ist der alte Lebensbaum, das Sinnbild germanischen Glaubens... Hierzu noch einige Belege aus der pommerschen Sage, die dartun, wie lebendig die Vorstellung vom Lebensbaum noch ist, auch in Gebieten, deren Volkskunst, als beste Ausdrucksmöglichkeit, fast erstorben scheint[46]):

Auf dem Kirchhof zu Karzin steht auf einem Grab eine hohe Tanne. Eine Person, die in ihrem Leben sehr böse war, bat ihre Angehörigen, eine Tanne auf dem Grab zu pflanzen. Wenn sie gedeihe, sei das ein Zeichen für ihre Aufnahme ins Himmelreich. Der Baum wuchs empor und die Leute nannten ihn: den Lebensbaum[47]).

Eine Bäuerin, die unschuldig als Hexe verbrannt wurde, prophezeite, daß ein Jahr nach ihrem Tode ein Dornbusch aus ihrer Asche wachsen werde, in dem ein schönes Vogelpaar nisten werde. Dies geschah auch.

Mündlich aus Klitzow, Kr. Schivelbein[48]).

Haben wir bisher die einzelnen Sinnzeichen betrachtet, so wollen wir uns jetzt noch kurz mit denjenigen Grabgefäßen beschäftigen, deren Schul-

tern umlaufende Zierbänder tragen, Formen, die sich aus den verschiedensten Motiven zusammensetzen. — Es wird kaum jemals möglich sein zu erkennen, welches im Einzelnen der Sinn dieser Zeichnungen ist. Wir sehen aber deutlich die Gesamtrichtung, dasjenige, was dem Ostgermanen wesentlich war: auch hier wieder erscheint das Baumzeichen, — das gleiche Sinnbild, das wir bisher schon in so großer Vielgestaltigkeit kennen lernten, steht auch hier im Mittelpunkt. Ein schönes Beispiel, das stark an die Ausführungen unserer Bauernkunst erinnert, finden wir auf der Urne von Pr. Friedland — aber auch Jagdszenen sind auf den Grabgefäßen vertreten.

Auf einer Urne aus dem Kreise Schlawe sind konzentrische Halbkreise übereinandergesetzt, die sich nach oben oder unten öffnen. Diese Darstellung erinnert an die Bilder von konzentrischen Kreisen, die vereinzelt auch sonst auf den Gesichtsurnen vorkommen. Wenn auch bei den Gefäßen von Strelno und Samostrel eine Deutung als umgehängter Schild nahezuliegen scheint, so zeigen doch die Urnen von Schwartow und aus der früheren Provinz Posen dies Zeichen wieder in enem ganz anderen Zusammenhang, der seine Erklärung als Sinnzeichen wahrscheinlich macht. Daß gerade die Kreisgruppen als Sonnenzeichen zu deuten sind[49]), unterliegt keinem Zweifel. So bringen auch diese Zeichen das gleiche Bild, das uns schon vertraut wurde: es ist der Glaube an den Sieg des Lebens (Sonnenkreise), diese Zuversicht, mit der die Germanen dem Tod (abwärts gerichteter Baum) so gleichmütig begegnen.

Ihre beste und eindeutigste Prägung haben aber diese Sinnzeichen in den Darstellungen auf den Deckeln der Grabgefäße gefunden (s. o.). Wir wollen eine Zusammenstellung dieser Deckel geben und zunächst, nur nach der Verzierungsart, folgende Gruppen unterscheiden:

1. Die Zweiteilung
2. Der Dreipaß
3. Das Rechtkreuz
4. Der Fünfstern
5. Der Sechsstern
6. Der Siebenstern
7. Der Achtstern
8. Der vielstrahlige Stern
9. Das Malkreuz
10. Das Kreisbündel
11. Das Linienbündel
12. Der Wirbel
13. Die Spirale.

Unter all diesen Verzierungen kommen kaum gleichartige vor; Form und Gestaltung geben den besten Beweis für die sinnbildhafte Bedeutung.

Wir wollen diese einzelnen Sinnzeichen, die uns ja zum größten Teil aus der Volkskunst bekannt sind, nun näher untersuchen.

Bei der Gruppe 1 sehen wir, wie neben dem einfachen Strich, der

über den Deckel gezogen wird, die reicheren Ausformungen stehen, die aber doch nur Übertragungen des ersteren sind. Deutlich fällt uns bei den meisten Beispielen die Zweiteilung durch eine Mitteldelle auf, durch eine Rosette, oder einfach durch eine Unterbrechung der Linie. Sehen wir nun die anderen Deckel an, so erkennen wir auch hier das gleiche, das schon als Grundbestandteil in der Verzierung des Urnenleibs bestimmend war: die Zeichen des Lebens und des Todes, die ineinandergreifend eine Einheit bilden. Die zahlreichen anderen Ausformungen sind nur Abkürzungen dieser ausführlichen Schreibweise.

Der Dreipaß, Gruppe 2, ist uns in seiner glaubensmäßigen Bedeutsamkeit auch sonst von Denkmälern der Vorzeit her bekannt: ich erinnere hier nur an die ostgermanische Lanzenspitze von Müncheberg. Auf romanischen Türbögen[49a]) ist die Triskele ebenfalls als ein heidnisches Heilszeichen oft wiedergegeben und den christlichen Symbolen gegenübergestellt. Daß auch hier das Lebensbaummotiv hereinspielt, nimmt nicht wunder. Einige Stücke zeigen uns die Ausformungen zum Wirbel, die meisten anderen die starre geometrische Abwandlung. Neben die einfache Ausführung kann auch eine schwierigere treten, bei der der Dreipaß sich dann aus drei „Bäumen" zusammensetzt.

Die Gruppe 3, das Rechtkreuz, hat eine besonders starke Ausgestaltung gefunden. Dies ist keineswegs befremdlich, wenn wir bedenken, welche überragende Stellung das Kreuz, das auf den Deckeln auch als Radkreuz gebildet erscheint, im Glauben und in der Kunst des deutschen Bauern einnimmt. Ich möchte hier nur auf die Weihnachtsbackformen und -gebäcke hinweisen, die meist mit dem Kreuz oder Radkreuz geschmückt sind und so durch die Zeit des Gebrauchs und ihre Verzierung ihre glaubensmäßige Bedeutsamkeit untrüglich erweisen. Erst in letzter Zeit sind in der Wasserburg Buchau, also auf keltischem Gebiet, Gebäckstempel gefunden worden, die ganz ähnliche sinnbildhafte Darstellungen tragen, und das gleiche sehen wir schon auf jungsteinzeitlichen Deckelformen[50]); daß hier auch der Baum in unzähligen Ausformungen mit hereingenommen wird, gehört zwangsläufig mit dazu. Als eng mit dem Totenkult verknüpft zeigt sich das Kreuz und Radkreuz auf norwegischen Grabsteinen.

Dagegen spielt der Fünfstern (Gruppe 4); heute in der Volkskunst nur eine untergeordnete Rolle. Auch auf den Deckeln tritt er nicht allzu häufig auf. Daß man ihm trotzdem sinnbildhafte Bedeutung zumaß, ergibt sich am besten aus der Ausgestaltung, die völlig mit der der anderen Zeichen übereinstimmt. — Das gleiche gilt für den Siebenstern, Gruppe 6.

Auch der Sechsstern, Gruppe 5, ist nicht allzu zahlreich vertreten; dies ist verwunderlich, wenn man die überragende Stellung dieses Sinnzeichens in der heutigen Bauernkunst in Betracht zieht. Daß trotzdem der Sechsstern eines der wichtigsten Sinnbilder, auch für die frühen Ostgermanen war, erhellt aus seiner Darstellung in den verschiedensten Arten. Eines der wenigen Gebildbrote aus einst ostgermanischem Gebiet, das Thorner Kathrinchen, zeigt ebenfalls den Sechsstern auf seinen sechs Scheibchen.

Die Gruppe 7 umfaßt die Darstellungen des Achtsterns und zeigt seine Entstehung aus zwei übereinandergelegten Rechtkreuzen. Auch dieses Sonnenzeichen[51]) hat in der Volkskunst und in den Gebildbroten Deutschlands und des Nordens seine lebendige Nachfolge.

Der vielstrahlige Stern, Gruppe 8, bildet die Fortsetzung der schon beim Achtstern angebahnten Entwickelung. Seine Entstehung aus dem vielstrahligen Sonnenrad unterliegt keinem Zweifel; besonders deutlich sehen wir dies auf den Gesichtsurnen.

Das Malkreuz, Gruppe 9, das Mehrungszeichen[52]), erscheint ebenfalls auf unseren Mützendeckeln, wenn es auch nur in wenigen Beispielen vertreten ist.

Über die konzentrischen Kreise (Kreisbündel), Gruppe 10, ist schon weiter oben bei der Betrachtung der Zeichnungen auf dem Urnenleib gehandelt worden.

Das Linienbündel, Gruppe 11, hat vor allem dazu Anlaß gegeben, die Deutung als Mützentroddel anzunehmen (La Baume). Wir sehen aber, daß wir es hier nur mit einer besonderen Betonung des Zeichens zu tun haben, denn es findet sich sowohl alleine als auch vergesellschaftet, hauptsächlich mit dem Rechtkreuz. Der Baum und auch ein daraus abgeleitetes Zeichen, das stark an den „Donnerbesen" unserer Tage erinnert, nehmen eine überragende Stellung ein.

Als ein Sonnenzeichen besonderer Art, also besonderer Heilsbedeutung, hat sich der rechts- oder linksläufige Wirbel erwiesen. Wir finden ihn heute in der Volkskunst in ergiebigen und weniger ergiebigen Gebieten gleichermaßen vertreten. Sonnenwirbel, Gruppe 12, und Hagal finden sich bedeutsam vereint in einem Deckel von Witoslaw, Kr. Wirsitz[53]). Als drittes Heilszeichen, das sich von der Sonne als Lebensspenderin und dem Sinnbild indogermanischer und germanischer Weltanschauung überhaupt ableitet, ist die Spirale, Gruppe 13. Es ist sicherlich kein Zufall, wenn diese drei Sinnbilder (Wirbel, Hagal und Trojaburg als Entsprechung der Spirale) sich auf einem schwedischen Mangelbrett von 1720 vereint finden.

Anmerkungen.

1) vgl. congressus secundus . . .
2) Ostdeutsche Monatshefte 1932/33.
3) Raschke: Seger-Festschrift (Altschlesien V).
4) Vgl. B. Reiß: Runenkunde (Reclam).
5) Beispiele: Kl. Katz, Kr. Neustadt (Lissauer S. 104); Dombrowo, Kr. Karthaus (Lissauer S. 109); Marienthron, Kr. Neustettin (Lissauer S. 112).
6) La Baume: Altpreußen 1937.
7) Spieß: Jb. f. hist. Volkskunde 1937.
8) Sprockhoff: Segerfestschrift (Altschlesien V).
9) Jahn: Volkssagen aus Pomm. und Rügen 390.
10) Gander: Niederlausitzer Volkssagen, Nr. 22.
11) Jahn a. a. O. 531.
12) Jb. d. kaiserl. arch. Inst. XXIX/1914, S. 179 ff.

13) Spieß: Dtsche. Volkskunde als Erschließerin. ... S. 198 ff.
14) Laistner: Nebelsagen 1879, S. 91 ff.
15) Malten a. a. O.
16) Wuttke: Volksaberglaube[3] 473.
17) Spieß a. a. O. ebda.
18) Spieß a. a. O. ebda.
19) Malten a. a. O.
20) Malten a. a. O.
21) Malten a. a. O.
22) v. Perger: Deutsche Pflanzensagen 1864.
23) Vgl. Hartmann: Archiv für Religionswissenschaft 1937.
24) Grimm: Deutsche Mythologie[4] 956.
26) Rochholz: Deutscher Unsterblichkeitsglaube 1867, S. 163 f.
27) Montanus: Deutsche Volksfeste. . 32.
28) Lippert: Christentum ...
29) M. Höfler: Weihnachtsgebäcke.
30) Freytag a. a. O.
31) Jahn a. a. O. 33.
32) Haas: Volkssagen aus Pommern 67.
33) Der Hund oder Wolf tritt auch sonst als Totentier auf; vgl. „Germanenerbe" Heft 2/1938, S. 34 ff.
34) Kuhn: Märkische Sagen S. 73.
35) Weinhold: Altnordisches Leben.
35a) Grohmann: Sagen aus Böhmen 1862, S. 97 ff.
36) Weinhold a. a. O.
37) Haupt: Sagenbuch der Niederlausitz, S. 121.
38) Lissauer S. 85.
39) Lissauer S. 78.
40) Bauernspruch: (Der Tag nimmt zu:) Weihnachten einen Hahnenschrei, Heilige Drei König einen Hirschensprung, Lichtmeß eine ganze Stund.
41) Peuckert: Handwörterb. d. dtsch. Aberglb. „Hirsch".
42) Spieß: Bauernkunst . . S. 87.
42a) Spieß: Bauernkunst . . S. 216.
43) Mudrak: in Bausteine . . . 1937.
44) Spieß: Bauernkunst . . . S. 255.
44a) Grimm: Deutsche Sagen Nr. 534.
45) Petersen: Frühgermanische Kultur, S. 124.
46) Vgl. Spieß: Bauernkunst . . S. 228/29; Dtsche.V'kde. S. 174.
47) Knoop: Volkssagen aus Stolp, Nr. 2.
48) Jahn a. a. O. 450.
49) Sprockhoff: Germania 1936, S. 1.
49a) Jung: Germanische Götter und Helden.
50) Mestorf: Vorgeschichtliche Altertümer, 149.
51) Vgl. Weigels Schriften.
52) Vgl. Weigels Schriften.
53) bei Weigel (Runen und Sinnbilder S. 20) fälschlich als von Pr. Börnecke stammend angegeben.

Zur Frage der Speicherurnen.

Es bleibt uns noch übrig, die Hausurnen einer kurzen Betrachtung zu würdigen; neben den Gesichtsgefäßen sind sie die markantesten Grabgefäße, die germanisches Volkstum hervorgebracht hat. La Baume vor allem hat herausgearbeitet, daß die „Hausurnen" nicht Abbilder des Hauses, sondern des Speichers sind[1]).

Der Speicher ist noch heute im skandinavischen Gebiet vielfach der eigentliche Mittelpunkt des Hofes; hier werden die wichtigsten Vorräte und das kostbarste Gut aufbewahrt — schon die Isländersagas berichten hiervon. An dieser Stelle des Hofes wird der Tote aufgebahrt, am gleichen Ort, zu dem seine Mutter heraufstieg, ihm das Leben zu geben und wo er seine Hochzeitsnacht verbrachte. Hier war die letzte Verteidigung und Zuflucht, wenn Feinde die Sippe bedrohten.

Ähnliche Vorstellungen, wie die mit der Bestattung in Speicherurnen verbundenen, lassen sich auch für das vorhergehende Jahrtausend, die Bronzezeit, erschließen. In Niedersachsen, bei Baven, Kr. Celle[1a]), bei Grünhof-Tesperhude, Kr. Lauenburg, bei Sottorf, Kr. Harburg und neuerdings auch in Schuttschur, Kr. Danneberg[1b]), fand man in den letzten fünf Jahren Hügelgräber, in denen deutlich Hausgrundrisse, die auch in den Ausmaßen mit den Häusern der Lebenden übereinstimmten, erkennbar waren. So wurden in Sottorf die Reste eines sorgfältig und fest gebauten Hauses ausgegraben, das, wie aus dem Fehlen des Herdes hervorgeht, eigens für die Bestattung errichtet worden war. Den Boden hatte man mit weißem Sand bestreut und den Leichnam des Toten, eines fünfjährigen Kindes, hineingelegt. Dann wurde der Hügel aus Steinen und Erde darüber gewölbt. Fast völlig gleich ist das Haus von Grünhof Tesperhude; sowohl dieses als auch das dritte, von Baven, sind aber verbrannt worden, nachdem man den Toten beigesetzt hatte. Danach wurde über dem Brandschutt der Hügel errichtet.

Diese Bräuche zeigen deutlich, wie eng die Sippe mit Haus und Hof verbunden war. Starb eine solche Sippe aus, so verbrannte man zusammen mit der Leiche des letzten Erben auch das Gehöft, das ihm gehörte. — Anders ist es mit dem Haus von Sottorf; hier müssen wir annehmen, daß man dem Sohne eines Großbauern oder Stammesführers ein großartiges Begräbnis ausrichtete, ähnlich wie man in der Wikingerzeit die Königin Åsa mit ihrem Schiff unter einem Grabhügel beisetzte. — Auch aus anderen Zeiten sind uns Totenhäuser überliefert; aus der jüngeren Steinzeit erinnern wir uns an die von Sarmenstorf, und aus dem 3. Jahrhdt. n. Zr. an die Bestattung eines wandalischen Edlen mit seiner Gemahlin in Sackrau.

Der Gedanke des Totenhauses ist auch in den Kult der christlichen Kirche übernommen worden: Reliquienschreine und Heiligengräber werden im ganzen germanischen Lebensraum als Häuser gestaltet.

Auch ein schlesisches Grab der frühostgermanischen Kultur weist Holz-

einbauten auf, die auf ein Totenhaus in der Art der urgermanischen schließen lassen. —

Zwei Arten von Speicherurnen sind uns bekannt: 1. die naturalistische Form (Beispiel: Obliwitz, Kr. Lauenburg); ein Rechteckbau, der auf vier oder sechs Pfahlfüßen steht und bei dem die Balken des Fachwerks aufgezeichnet sind. Eine Ableitung hiervon bilden die mit Füßen versehenen Graburnen. Später werden die Füße von der Urne getrennt, und ein Untersatz mit drei oder vier Füßen entsteht; endlich verlieren sich bei diesem Untersatz die Füße völlig. Die Untersätze sind mit Ritzungen häufig versehen, die bereits stark an Runenzeichen erinnern und fast den Eindruck einer Schrift machen. Auf einer Steinkiste findet sich ähnliches; eine genaue Bestimmung ist aber heute noch nicht möglich.

Um die zweite Gruppe der Speicherurnen zu erkennen, müssen wir zunächst auf die Vorbilder in Jütland zurückgreifen. Hier finden wir außer Stücken, die herausnehmbare Türen aufweisen auch solche mit aufgezeichneten, die weit in der Überzahl sind[2]). Schwantes hat in der Lehmann-Festschrift eine neue Urne mit aufgezeichneter Tür aus Seedorf veröffentlicht, die stark an die viel einfachere von Kl. Gottschow, Westprignitz, erinnert; diese ist die einzige aus Mitteldeutschland, die keine plastische Türe aufweist. Im Harzgebiet finden wir die bekannten Gesichtsurnen mit herausnehmbarem Türverschluß. Hier hat also die Entwickelung von der Urne mit aufgezeichneter Tür (Urbild: Stora Hammar in Südschweden) zur plastischen, die schon in Jütland angebahnt war, ihren Abschluß gefunden. — Daß hier in Mitteldeutschland die Hausurnen nicht auf italische Einflüsse zurückgehen, wie Agde meint[3]), zeigen die Untersuchungen von Behm[4]), der die Dachformen bis in die nordische Heimat zurückführen kann. Die zeitliche Ansetzung durch Hoffmann[5]) ergibt, daß die mitteldeutschen etwas jünger sind als die skandinavisch-ostdeutschen.

Im ostgermanischen Gebiet nun finden wir einmal eine naturalistische Weiterbildung zur Pfahlspeicherurne und andererseits ein Fortführen des Gedankens der auf die Gesichtsurne jetzt aufgemalten Tür, Gefäße, die ihrer Art nach neben die des Nordharzlandes treten. Auch diese Gruppe scheint, wie ihre Verbreitung zeigt, in den früheren Abschnitt des frühostgermanischen Ausgriffs zu gehören, wie dies bei den Pfahlspeicherurnen schon seit längerem festgestellt ist.

Damit wäre auch hier gedanklich und stilistisch eine Verwandtschaft der südschwedischen, jütländischen, mitteldeutschen und ostdeutschen Ausformungen festzustellen.

Anmerkungen.

1) Forschungen und Fortschritte 10. 5. 32; — Ostdeutsche Monatshefte 1932/33.
1a) Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit 1936.
1b) Germanenerbe 1938, S. 158.
2) Vgl. Broholm, Aarbøger 1933.
3) Forschungen und Fortschritte 1936, S. 98.
4) Mannus 1936.
5) Hoffmann a. a. O.

Totenehre und Leichenspiel.

Im Mittelpunkt der ostgermanischen Anschauung vom Toten und seinem Schicksal im Jenseits steht der Gedanke vom Weiterleben und Weiterwirken in enger Gemeinschaft mit den Nachfahren. Die Zeichnungen, vor allem die Darstellung des Baumes und des „Stirb und Werde" sind uns als Sinnzeichen klare Beweisstücke. Eine sorgfältige Totenpflege ist nach dem ganzen Fundmaterial anzunehmen. Man hat auch Feiern zu Ehren des Toten veranstaltet, wie die Bilder auf den Urnen zeigen und wie es uns die Funde von großen Brandstellen in der Nähe der Gräber deutlich machen, die auf Totenfeuer und Totenmähler deuten. — Fast ein Jahrtausend weiter zurück führt uns die Schilderung des Leichenbegängnisses des Patroklus in der Ilias; wenn wir auch diesen Beleg für das Brauchtum germanisch-nordischen Volkstums anführen, so hat das seine Berechtigung. Wir wissen, daß im 2. Jahrtsd. v. Zr. indogermanische Völker aus dem Norden nach Griechenland gezogen sind und dort die große Zeit des Griechentums durch den Wert ihrer Rasse begründeten. So bezeugen die griechischen Tempel den vom Holz in Stein umgesetzten Baugedanken des Nordens.

Vieles, was Homer im 23. Gesang seiner Ilias schildert, geht sicherlich in diese Zeit des Ausgriffs nordischen Volkstums zurück. So müssen wir uns die Meta der Rennbahn als das Mahnmal, den Grabstein des Verstorbenen vorstellen und den Grabhügel damit als Wendepunkt der Spiele, die zu Ehren des Toten abgehalten wurden. Kleinasiatische Sarkophage geben uns bildliche Darstellungen solcher Spiele der Helden, bei denen der Tote als Schiedsrichter wirkend gedacht war. Römer und Etrusker haben diesen Brauch übernommen, doch sind es hier nicht mehr die Ebenbürtigen, die Edelen, die sich dem Toten zu Ehren im Wettkampf messen, sondern gemietete Gladiatoren, die zum Nervenkitzel der Zuschauer bis zum blutigen Ende miteinander kämpfen; aus dem Brauch zur Totenehre ist hier eine Unterhaltung der „Gesellschaft" geworden.

Solch großartige Totenfeier haben sicherlich, wenn auch in kleinerem Maßstabe, ebenso hier im germanischen Norden stattgefunden. Erinnern wir uns an das Kivikgrab, so wird dies deutlich. Wie wir uns diese Totenfeiern zu denken haben, zeigt das schöne Beowulflied:

Dann haben die Helden den Hügel umritten,
Zwölf Edelingssöhne alles in allem,
Sie wollten den Fürsten feiern in Reden,
Bejammern, beklagen und vom Könige sagen.
Seine edele Art und sein adelig Werk
Priesen sie ziemend. Das zehrt den Gefolgsmann,
Den geliebten Herrn zu loben mit Worten
Treulichen Sinns, wenn er trennen sich soll
Und aus des Leibes Hülle geleitet werden.

Von derartigen Totenliedern wird uns auch in den frühen Quellen berichtet (sesu, sisu = dadsisas des Indiculus). Jordanes berichtet im cap. 41 seiner Gotengeschichte von dem Begräbnis Theodorichs (gestorben 451), den seine Gefolgsleute mit preisenden Liedern im feierlichen Zug zu Grabe trugen. — Um Attilas Grab, der nach gotischer Sitte bestattet wurde, ritten die besten Reiter und sangen die Totenlieder (cantu funereo, Jordanes cap. 49). — Von solchen Totenliedern hören wir auch bei den Begräbnissen des Normannen Wilhelm Langschwert (943), Erich von Friaul (749), Karl dem Großen (814) und Hugo von St. Quentin (844)[1]; noch im 11. Jahrhdt. fragt Burchard von Worms: „Und hast du bei der aufgebahrten Leiche teuflische Lieder gesungen und hast du dabei Tänze aufgeführt, wie es die Heiden zu tun pflegen?"

Wir wissen von all diesen Dingen bei den frühen Ostgermanen nichts; lassen wir diese Berichte für sie sprechen!

Anmerkung.

1) vgl. Blümml: Germanische Totenlieder; Archiv für Anthropologie 1906, S. 150 ff.

Zusammenfassung und Schlußbetrachtung.

Man hat in den Gesichtsurnen dem verstorbenen Ahn, sei er männlichen oder weiblichen Geschlechts, eine unvergängliche Hülle geschaffen, die ein ewiges Weiterleben verbürgt — Zeichen für einen starken Glauben an die Unvergänglichkeit menschlichen Seins, wenn es sich innerhalb der Lebensgemeinschaft, der Sippe, abspielt. Darum werden die Toten nicht in Einzelgräbern, sondern in Sippengräbern beigesetzt, in einem Totenhaus, das aus Steinplatten sorgfältig erbaut wurde; über ihm wölbte sich zwar nur selten ein Hügel, es trug aber ein Mal, eine Stange oder einen Stein, von dessen Ausgestaltung wir zwar nur wenig wissen, das uns aber aus der anderen germanischen Welt ebenfalls überliefert ist, und dessen letzte Sinndeutung wir im Roland des Mittelalters wiederfinden, dem Beschützer der Gemeinschaft der Stadt. — Eng verbunden mit der Bedeutung der Steinkiste als Totenhaus ist der Gedanke, der den Hausurnen als Aufenthaltsort der Toten zu Grunde liegt. — Wenn dem Toten keine Beigaben mit ins Grab gelegt werden, oder wenn diese recht spärlich sind, so gibt auch dies wieder dem Gedanken der engen Verbundenheit mit den Lebenden Ausdruck: der Tote verschwindet nicht in ein vages, von der Innenwelt getrenntes Jenseits, sondern bleibt bei seiner Sippe, wirkt durch diese und mit ihren Geräten, Werkzeugen und Waffen weiter — ebenso wie sein Blut in seinen Nachfahren weiterrollt und ihm Unsterblichkeit verleiht.

Es treten uns hier überall die gleichen Gedanken entgegen, die ebenso die Grundlage des Bauernglaubens unserer Tage bilden; auch hier ist der Tote kein Dämon oder ein Wesen, das jetzt in Himmel oder Hölle wohnt und von den Lebenden unfaßbar weit entfernt bleibt, nein, noch vom Jenseits aus lenkt der Verstorbene die Geschicke seiner Nachfahren, und man wendet sich an ihn um Hilfe, wenn man in Not ist. Nicht umsonst hat der Heiligenkult als Umformung und Ersatz für die alte Ahnenverehrung der Germanen in Deutschland eine besonders starke Prägung gefunden; so wird es schon im Indiculus, Punkt 25, verboten, beliebige Tote zu Heiligen zu machen.

Schaffen und Kämpfen, nicht um seiner selbst willen, sondern für das Heil der ganzen Sippe, des ganzen Volkes, das ist germanische Welt- und Lebensanschauung. Diese Verpflichtung endet nicht mit dem Tode, sondern besteht fort bis in alle Ewigkeit — denn es ist immer das gleiche Blut, das gleiche Menschtum, das im Ahn wie im Enkel lebendig bleibt.

Literaturverzeichnis.

A. Einzelschriften.

Aberglaube in Westpreußen Globus, Bd. 19, S. 96).
Aberglauben, Torheiten, Sitten, Gebräuche und Sagen Schlesiens, 1828—29.
Almgren, Oscar: Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden; Frankfurt/Main, 1934.
Andree, Julius: Die Externsteine, eine germanische Kultstätte; Münster 1936.
Antoniewicz: Z dziedziny organizacji nauki; Warschau 1926.
— Archeologja Polski; Warschau 1928.
Asmus, F. und Knoop, O.: Sagen und Erzählungen aus dem Kreise Kolberg-Körlin; Kolberg 1898.
Baetke, Walter: Germanische Religion nach den Quellenzeugnissen; Frankfurt/Main 1937.
Baier, R.: Sagen von der Insel Rügen (Zeitschr. f. dtsche. Mythologie und Sittenkunde, 1855).
Bauer, A.: Die Herkunft der Bastarnen (Wiener Sitzungsber. 2. Abt. 1918, S. 185).
Beigel, Herrmann: Über prähistorische Gräber Polens; (Mitt. der Anthropol. Ges. Wien, 1872, S. 80).
Berendsohn, Walter A.: Zauberunterweisung in der Edda; Arkiv för nordisk Filologi Bd. 50, 1934, S. 250—59).
Berendt: Pommerellische Gesichtsurnen; (Physik.-ökonom. Abhandlungen, Königsberg 1872, Bd. 13 und 1877, Bd. 18).
Bertholet, Alfred: Das Geschlecht der Gottheit; Tübingen 1934.
— Religionswissenschaftliches Lesebuch, Teil 12: Die Germanen; 2. Aufl., 1929.
Birkeli, Emil: Høgsætet; Stavanger 1932.
Blume, E.: Vor- und frühgeschichtliche Altertümer aus dem Gebiet der Provinz Posen; (Deutsche Anthropol. Ges. XL. Hauptversammlung in Posen; Posen 1909).
Bosch-Gimpera: Leichennagelung bei den Westgoten; (Forschungen und Fortschritte, 20. Apr. 1933).
Boudriot, Wilhelm: Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5.—11. Jahrhundert; Bonn 1928.
Bredt, F. W.: Friedhof und Grabmal; Düsseldorf 1916 (Mitt. d. Rhein. Vereins f. Denkmalpflege u. Heimatschutz, Bd. X/1).
Buchheit, Gerd: Der Totentanz, seine Entstehung und Entwickelung; Leipzig 1926.
Buschan, Georg: Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum der Deutschen; München 1936.
Chrzascz, J.: Speicher in Oberschlesien; (Oberschlesische Heimat 1913).
Clemen, Otto: Urgeschichtliche Religion; Bonn 1933—34.
— Altgermanische Religionsgeschichte; Bonn 1934.
Cloß, Alois: Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte; (Anthropos Bd. 29, 1934; S. 477—496).
Cornberg, Horst v. und Köhler, Werner: Der Netzekreis, ein ostdeutsches Heimatbuch; Berlin 1932.
Crüger: Über die im Regierungsbezirk Bromberg aufgefundenen Altertümer; Mainz 1872.
Diest, H. v.: Zur Geschichte und Urzeit des Landes Daber; Stettin 1904.
Drechsler, P.: Märchen und Sagen aus Oberschlesien; (Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde, Bd. 11, 1909).
— Die Seele nach dem Tode; (Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde, Bd. 10, 1908).
Dwucet und Kurtz: Urgeschichte des Kreises Rosenberg OS., Rosenberg 1930.

Endter, Alfred: Die Sage vom wilden Jäger und der wilden Jagd; Gelnhausen 1933.
Engel, Carl: Herkunft und Ausbreitung der früheisenzeitlichen Hausurnen Nord- und Mitteleuropas; Mannus, 7. Erg.-Bd. 1929, S. 90).
Ekholm, Gunnar: Bronsalderns hällristningar; (Nordisk Kultur, 1931, S. 81).
Essenwein: Kulturhistorischer Bilderatlas; 1883.
Fiebiger und Schmidt: Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen; (I. Sitzungsber. d. Wiener Ak. d. Wiss., hist.-phil. Kl., Wien 1917).
Franz, Leonhard: Die Religion und Kunst der Vorzeit; Prag/Leipzig 1937.
— Totenglaube und Totenbrauch (Sudeta, Bd. 4, 1928).
— Leichenspiele in Alteuropa; (Der Pflug, 1926, S. 11—23).
Frenzel, W.: Im Banne des Vampyrs; (Nachrichtenblatt d. Mittelstelle für Heimatforschung i. Markgrafentum Oberlausitz I, 1926, S. 105).
Freytag, L.: Das Pferd im germanischen Volksglauben; (Festschrift z. d. 50-jährigen Jubiläum d. Friedrichs-Realgymn. i. Berlin; Berlin 1900).
Funke, U.: Enthalten die deutschen Märchen Reste der germanischen Götterlehre? Düren 1932.
Gander, K.: Niederlausitzer Volkssagen; Berlin 1894.
Grässe, J. G. Th.: Sagenbuch des preußischen Staates; 2 Bde. Glogau 1866 bis 1871.
Gregor, J.: Beiträge zur oberschlesischen Volkskunde; 1906.
Grimm, Jakob: Deutsche Rechtsaltertümer; Göttingen 1881.
— Über das Verbrennen der Leichen; (Abhdl. d. Berliner Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1849, S. 191—274).
Grönbech, Wilhelm: Kultur und Religion der Germanen; Hamburg 1937.
Haas, A.: Rügensche Sagen und Märchen; Stettin 1896.
— Pommersche Sagen; Berlin 1912.
Hannig, G.: Pommerns alte Grabmäler; Stettin 1913.
Harder, R.: Alte und neue Grabdenkmäler im Stadt- und Landkreise Stolp; Stolp 1930.
Haupt, K.: Sagenbuch der Lausitz; 2 Bde., 1862—63.
Hein, W.: Die geographische Verbreitung der Totenbretter; (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, 1894).
Helm, Karl: Altgermanische Religionsgeschichte I. Bd.; Heidelberg 1913.
— Altgermanische Religionsgeschichte (Die nachrömische Zeit, die Ostgermanen); Heidelberg 1937 (= Germanische Bibl. I/V/II²).
His, R.: Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts; Münster 1929.
Höfler, M.: Über Votivgaben; (Beiträge z. Anthropol. u. Urgeschichte Bayerns, Bd. 8, 1889).
Höfler, Otto: Kultische Geheimbünde der Germanen I; Frankfurt/M. 1934.
Hoffmann, Hugo: Die Travemündung in der ausgehenden Bronzezeit; (Die Heimat, 1935, S. 181).
Holmberg-Harva, Uno: Der Baum des Lebens; Helsingfors 1922.
Jahn, Ulrich: Volkssagen aus Pommern und Rügen; Stettin 1886.
Janssen, H. L.: Totenbrauch der Urgermanen; (Zukunftswege nordischer Feuerehrung, Königsberg 1936).
— Zur Frage der Leichenverbrennung bei den Urgermanen; (Mannus 1936).
Kasiski, F. W.: Beschreibung d. vaterländ. Altert. im Neustettiner und Schlochauer Kreise; Danzig 1881.
Kauffmann, Fr.: Altgermanische Religion; (AfR. XV/1912, S. 603—27).
Kellermann, Volkmar: Der Hirsch im germanischen Volksglauben d. Vorzeit; (Germanien, Heft 1/1938).
— Totenehre und Leichenspiel; (Mitt. d. Heimat- und Museumsvereins Heiligengrabe, Bd. 17/1937—38, S. 52—57).

Klapper, J.: Deutscher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit; (Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde 1915, 1927).
Klare, H. J.: Die Toten in der altnordischen Literatur; Diss. Berlin 1933; (Acta Philologica Scandinavica VIII, 1933/34, S. 1—56).
Kleist, D. v.: Führer durch die Urgeschichte des Kreises Schlawe, 1933.
Knoop, A.: Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen; (Sonderveröff. d. Stolp 1925.
— Volkssagen, Erzählungen, Aberglauben, Gebräuche und Märchen aus dem östlichen Hinterpommern; Posen 1885.
Knoop, A.: Sagen und Erzählungen aus der Provinz Posen (Sonderveröff. d. hist. Vereins f. d. Prov. Posen, Bd. II, Posen 1893).
— Sagen der Provinz Posen, Berlin 1913.
— Sagen aus Kujawien; (Ztschr. d. Ver. f. Volkskde., 1905/06).
— Sagen aus Hinterpommern; (Ztschr. f. Volkskde. v. Veckenstedt II, 1890).
Köhler, K. und Erzepki, B.: Album der prähistorischen Denkmäler des Großherzogtums Posen, 1893 ff.
Kohn-Mehlis: Materialien zur Vorgeschichte des Menschen im östlichen Europa.
Kostrzewski, J.: Über einige Metallgeräte der nordostdeutschen Steinkistengräberkultur der frühen Eisenzeit (Mannus IX).
— Die Kultur der Steinkistengräber (Slavia Occidentalis III/IV, S. 248 ff.).
Krause, E.: Die Trojaburgen Nordeuropas.
Kühnau, R.: Schlesische Schatzsagen ... (Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskde. IX, 1907).
— Schlesische Sagen I, Leipzig 1910.
— Schlesische Märchen und Sagen (Mitt. d. Schles. Ges. f. Volkskde. IX, 1907).
— Sagen aus Schlesien; Berlin 1914.
Kummer, B.: Midgards Untergang; 2. Aufl. Leipzig 1935.
Kunkel, O.: Urgeschichtliches aus dem Lande Draheim im Provinzialmuseum: Stettin 1932.
La Baume, W.: Urgeschichte der Ostgermanen; Danzig 1934.
— Wagendarstellungen auf ostgerman. Urnen d. frühen Eisenzeit und ihre Bedeutung (Bl. f. dtsche. Vorgesch. I, 1924).
— Zwei neue Wagendarstellungen auf ostgermanischen Urnen der frühen Eisenzeit; Danzig 1937 (Mitt. d. Westpr. Gesch. V., 1935, Heft 5).
— Kritische Bemerkungen zur Bedeutung vorgeschichtl. Zeichnungen (Congressus secundus Arch. Baltic., Riga 1931).
— Ostgermanische Tongefäße der frühen Eisenzeit ... (IPEK 1928).
— Zur Darstellung von Schilden ... (Altpreußen I, S. 145).
— Das Weichsel-Nogat-Delta; Danzig 1924.
— Bildsteine d. frühen Mittelalters aus Ost- u. Westpreußen (Blätter f. deutsche Vorgeschichte, Heft 5, Leipzig 1927).
— Neues aus der Vorgeschichte von Westpreußen (Nachr. d. deutschen anthr. Ges. Bd. III, 1928, S. 7).
Ledebur, L. v.: Das königl. Mus. vaterländ. Altert. ... Berlin, 1838.
Lindner, K.: Die Jagd der Vorzeit; Berlin und Leipzig 1937.
Lindner, L.: Alte volkstüml. Grabdenkmäler aus Norddtschl.; Elberfeld 1922.
Lippert, Julius: Christentum, Volksglaube und Volksbrauch; Berlin 1882.
Lissauer, A.: Die prähist. Denkmäler d. Prov. Westpreußen und der angrenzenden Gebiete; Leipzig 1887.
Løffler, J. D.: Danske Gravstene fra Middelaldern; Kopenhagen 1889.
Lohse, E.: Versuch einer Typologie der Felszeichnungen; Dresden 1934.
Lucius, E.: Anfänge des Heiligenkultes.
Olai Magni Gothi Archiepiscopi Historia ...; Basel 1567.

Malten, L.: Das Pferd im Totenglauben (Jb. d. kais. archäol. Inst. 29, 1914).
— Leichenspiel und Totenkult (Mitt. d. dtsch. archäol. Inst., röm. Abt. 38/39, 1923—24, S. 300—341).
Marschall: Verzeichnis der heidnischen Altertümer aus Westpreußen; Ausstellung in Marienburg, 1872.
Maurer, K.: Isländische Volkssagen der Gegenwart; Leipzig 1860.
Mestorf, J.: Urnenfriedhöfe in Schleswig-Holstein; Hamburg 1886.
— Vorgesch. Altertümer aus Schleswig-Holstein; Hamburg 1885.
Meyer, H.: Das Handgemal; Untersuchungen über Ahnengrab, Erbhof, Adel und Urkunde (= Forschungen zum deutschen Recht I/1, Weimar 1934; vgl. auch: „Odal", Februar 1935).
Meyer, R. M.: Altgermanische Religionsgeschichte; Leipzig 1910.
Mogk, E.: Nordgermanische Götterverehrung nach den Kultquellen; (Festschrift Sievers 1925).
— Altgermanische Spukgeschichten (Neue Jb. f. d. klassische Altertum, XXXXIII, 1919).
Mudrak, E.: Das wütende Heer und der wilde Jäger (Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythologie VI/1; Berlin 1937).
Müller, Georg: Zeugnisse germanischer Religion; München 1935 (= Kirche und Erziehung — pädagogische Schriftenreihe der evangelischen Schulvereinigung, Nummer 9).
Müller, Sophus: Nordische Altertumskunde.
Müller-Brauel: Entstehung der Leichenverbrennung (Rundschau über das Gebiet der Feuerbestattung, Nr. 32, 19288).
Neckel, G.und Wahle, E.: Religion der Germanen (Sachwörterbuch der Deutschkunde I, Leipzig 1930).
— Die altgermanische Religion; Berlin 1932.
Negelein, J.: Die Reise der Seele ins Jenseits (Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde XI, 1901, S. 155 ff.).
Nehring, A.: Seele und Seelenkult bei Griechen, Italikern und Germanen (Diss. Breslau 1917; nur Kap. 4: „Das Totenmahl" gedruckt).
Nerman, Birger: Zur Bastarnenfrage (Fornvännen 1930, Heft 3).
— Die Herkunft und die frühesten Auswanderungen der Germanen (= Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademieens Handlingar I/5, Stockholm 1924).
Ninck, Martin: Wodan und der germanische Schicksalsglaube, Jena 1936.
— Götter und Jenseitsglauben der Germanen; Jena 1937.
Nollau, H.: Germanische Wiedererstehung; Heidelberg 1926.
Olrik, A.: Religion des nordischen Bronzealters (Danske Studier 1895).
Ostpreußisches Sagenbuch (Inselbücherei Nr. 176).
Perlick, A.: Zur Volkskunde d. oberschles. Weihnachtszeit (Der Oberschlesier, 1921).
Persson, A. W.: Akerbruksriter och hällristninger (Fornvännen 25, 1930).
Petersen, E.: Die frühgermanische Kultur in Ostdeutschland und Polen; Berlin 1929.
Petersen, Th.: Zwei neugefundene Kultobjekte aus der älteren Eisenzeit (Festschrift Mogk 1924).
Peuckerdt, W. E.: Niederschlesische Sagen (Mitt. d. Schles. Ges. f. Volkskunde XXI, 1919).
Plischke, H.: Die Sage vom wilden Heere im deutschen Volke; Leipziger Diss.; Eilenburg 1914.
Preidel, H.: Grundsätzliches zur Erschließung vorgeschichtlicher Wanderungen (Kossinna-Festschrift, 1928).
Richthofen, B. v.: Oberschlesische Urgeschichtsforschung und nordische Altertumskunde (= Aus Oberschlesiens Urzeit I, Oppeln 1929).
— Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Alter-

tümer (Mitt. d. Anthr. Ges. Wien 62/1932).
— Zur Vorgeschichte der Ostgermanen (Wiener Präh. Zeitschrift, 1932, S. 127).
— Zum Stand der Erforschung der frühgermanischen Kultur in Ostdeutschland und Polen (Arch. Ertesitö 44/1930, S. 305).
Rochholz, E.: Deutscher Glaube und Brauch im Spiegel der heidnischen Vorzeit; 2 Bände, Berlin 1867.
Sartori, P.: Die vorgeschichtlichen Urnen im Volksglauben (Mannus, 7. Erg.-Bd., S. 293).
— Wasser im Totengebrauche (Zeitschr. d. Ver. f. Volkskde. 1918).
— Feuer und Licht im Totengebrauche (ebda. 1907).
— Sitte und Brauch I (Handbücher z. Volkskde. V, Leipzig 1910).
Saupe, A.: Der indiculus ... (= Programm d. städt. Realgymn. Leipzig 1891).
Schneider, H.: Germanische Religion vor 3000 Jahren; Leipzig 1934.
Schrader, O.: Begraben und Verbrennen im Lichte der Religions- und Kulturgeschichte; Breslau 1910.
Schröder, F. R.: Quellenbuch d. german. Religionsgesch. (= Trübners philologische Bibl. Bd. 14, Berlin 1935).
Schütze, H.: Das Posener Land, 5. Sonderheft, Posen 1923.
Schultz, W.: Die Felsbilder Skandinaviens und Nordafrikas (Mitt. der Anthr. Ges. Wien 61/1931, S. 239—268).
— Zeitrechnung und Weltordnung ...
— Die Einreihung der ostdeutschen Gesichtsurnen in die gleichzeitigen Bestattungsbräuche (Mannus, 3. Erg.-Bd. S. 43).
Schwantes, G.: Die Hausurne von Seedorf und ihre Zeit (Festschrift Otto Lehmann — Altonaische Zeitschrift IV/1935).
Schwenck: Mythologie der Slawen.
Seelmann: Die Totentänze des Mittelalters (Jb. d. Ver. f. niederdtsche. Sprachforschung, Norden 1893 = Am Urquell, neue Folge).
Sepp, Joh. Nep.: Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand in Volkssagen, Aufzügen und Festbräuchen bis zur Gegenwart; München 1890.
Siebs, Th.: Schlesische Volkskunde; 1913.
Spanuth, G.: Glaube und Kult unserer Ahnen; Erfurt 1934.
Spehr, H.: Literaturberichte: Frühgermanentum (Archiv f. Kulturgesch. 22/1931, S. 109 und 262; 26/1936, S. 227).
Spieß, K.: Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn; Wien 1925.
Steinen, K. v. d.: Prähistorische Zeichen und Ornamente (Festschrift für Bastian, 1896).
Strasser, K. Th.: Der Unsterblichkeitsglaube der Germanen; Hamburg 1934.
Tackenberg, K.: Einige frühgerman. Funde in Ungarn (Arch. Ertesitö 1928).
Temme, J. D. H.: Die Volkssagen von Pommern und Rügen; Berlin 1840.
Tettau und Temme: Die Volkssagen Ostpreußens, Litauens und Westpreußens; Berlin 1837.
Tobler, O.: Die Epiphanie der Seele i. d. deutsch. Volkssage; Kiel. Diss.
Tögel, H.: Germanenglaube; Leipzig 1926.
Töppen: Aberglaube aus Masuren; Berlin 1867.
Trauwitz-Hellwig, J. v.: Urmensch und Totenglaube; München 1929.
— Totenverehrung und Totenabwehr in der Vorgeschichte; München 1935.
Treichel, A.: Sagen aus Westpommern (Zeitschr. f. Volkskde. v. Veckenstedt III/1891).
Undset, I.: Das erste Auftreten des Eisens in Nordeuropa; Hamburg 1882.
Unwerth, W. v.: Untersuchungen über Totenkult und Odinnsverehrung bei Nordgermanen und Lappen (Germ. Abhdlg. 37, Breslau 1911).
Vedel: Bornholms Oldtidsminder og Oldsager; Kopenhagen 1886.
Vierkandt, A.: Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus 87 u. 92).

Vogt, Fr.: Weihnachtsspiele des schlesischen Volkes; Leipzig/Berlin 1914.
Vries, J. de: Altgermanische Religionsgeschichte; Berlin 1934 und 37.
Wahle, E.: Kulturen und Völker der älteren Eisenzeit im Flußgebiet der Saale (Sächs.-thür. Jahresschr. X/1911).
Wanner, J.: Die wilde Jagd in Schlesien (Festschr. d. german. Vereins, Breslau 1902).
Weinhold, K.: Die heidnische Totenbestattung in Deutschland (Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1859).
— Altnordisches Leben; Berlin 1856.
— Schlesische Sagen (Zeitschr. d. Ver. f. Volkskde. 1894, 1897).
Weiser-Aall, L.: Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit (A. f. R. 30/1933).
Wesche, H.: Das Heidentum in der ahd. Sprache, I. Die Kultstätte; Diss. Göttingen 1932.
Wimmer, C.: Mittelalterliche Grabdenkmäler; Alzey 1881.
Wuttke, A.: Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart; Hamburg 1860.
Zenkteller: Beitrag zu den Ausgrabungen in der Provinz Posen (Programm Ostrowo 1874).
Zotz, L. F.: Das Gräberfeld von Groß-Sürding; Leipzig 1934.

B. Zeitschriften.

Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie; Kopenhagen, ab 1866.
Altschlesien, Mitteilungen des schlesischen Altertumsvereins; Breslau, ab 1922.
Altschlesische Blätter, herausgegeb. vom schlesischen Altertumsverein Breslau, ab 1926.
Am Urquell, Zeitschrift für Volkskunde, 1890—96.
Amtliche Berichte aus dem westpreußischen Provinzialmuseum; Danzig 1880 bis 1915.
Anzeiger für deutsches Altertum; Berlin, ab 1876.
Aus dem Lande Belgard; Monatsblätter des Belgarder Vereins für Geschichte und Altertumskunde, ab 1922.
Aus Oberschlesiens Urzeit; ab 1929.
Aus dem Posener Lande, Beilage zur Posener Lehrerzeitung, 1906—18.
Baltische Studien, herausgegeb. v. d. Ges. f. pomm. Gesch. u. Altertumskunde, Stettin, ab 1834.
Bibljoteka Przedhistorycna, ab 1930.
Das Bild, Fortsetzung der deutschen Bildkunst; Karlsruhe, ab 1934.
Blätter des oberländischen Geschichtsvereins in Pr. Holland.
Blätter für deutsche Vorgeschichte; Leipzig, ab 1924.
Blätter für pommersche Volkskunde; Stettin, ab 1893.
Brandenburgia.
Bulletin internationale de l'Academie Polonaise des Sciences et des Lettres; 1—10, 1934.
Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques (Comptes rendus); Stockholm 1874.
Congressus secundus Archeologorum Balticorum, Riga 1931.
Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Berlin, 1870—1920.
Correspondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine; Berlin, ab 1853.
Folkliv, Tidskrift för Nordisk Etnologi.
Fornvännen, alte Folge, ab 1880, neue Folge ab 1906.
Germania, Neues Jb. d. Berlinischen Ges. f. dtsche Spr. und Altertumskunde; Berlin, 1836—1853
Geschichtsblätter, oberländische; Königsberg, 1899—1929.

Heimatblätter für den Kreis Militsch-Trachenberg (Beilage zum Militscher Kreis- und Stadtblatt), ab 1925.
Heimatbuch, das pommersche; Berlin 1926.
Izvestija, Mitt. d. Kaiserl. Russ. arch. Komm.
Jahrbuch der hist. Ges. Bromberg (= Jb. f. d. Netzedistrikt), ab 1891.
Jahrbuch für historische Volkskunde; Berlin, ab 1925.
Jahresberichte der Ges. f. pommersche Gesch. u. Altertkde.; Stettin, 1828 ff.
Maal og Minne.
Mitteilungen aus der Sammlung vaterländ. Alt. d. Univ. Greifswald, 1924 ff.
Monatsblätter, herausgegeb. v. d. Ges. f. pomm. Gesch. u. Altertkde. 1887 ff.
Monatsblätter, historische für die Prov. Posen; Posen, 1900—1917.
Nachrichten der deutschen Anthr. Ges.; 1926—28.
Nachrichtenblatt für deutsche Vorzeit, Leipzig, ab 1925.
Nassauer Annalen, Band 14/1877 und 15/1879.
Nationalsozialistische Monatshefte.
Neue preußische Provinzialblätter (Altpreußische Monatsschrift; Königsberg, 1846 bis 1922).
Osten, der; Fortsetzung: Grenzwarte; Berlin, ab 1915.
Ostdeutsche Monatshefte; Danzig/Berlin, seit 1920.
Ostland, Halbmonatschrift des deutschen Ostbundes; Berlin, 1920—29.
Ostland-Berichte; Danzig, ab 1927.
Pommersche Denkmalpflege.
Pommersche Heimat; Stettin, ab 1922.
Posener Archäologische Mitteilungen; Posen ab 1887.
Prähistorische Zeitschrift; Berlin, ab 1909.
Prussia.
Schlesische Vorzeit in Bild und Schrift; Breslau ab 1870.
Schlesische Monatshefte; Breslau, ab 1924.
Schriften der naturforschenden Gesellschaft Danzig.
Swiatowit; Warschau, Band 15 und 13.
Unser Pommerland; Stettin, 1912—1934.
Wiadomôsci Archeologiczne (= Bulletin archéologique polonaise).
Zeitschrift der hist. Ges. f. d. Prov. Posen; Posen, 1885—1918.
Zeitschrift des hist. Ver. f. d. Reg.-Bez. Westpreußen; ab 1876.
Zeitschrift des westpreuß. Geschichtsvereins; Danzig, ab 1859.
Zeitschrift für Ethnologie; Berlin, ab 1869.

C. Heimatkalender.

Grünberger Hauskalender (f. d. Kreise Grünberg und Freystadt, Schlesien).
Heimatblätter für den Kr. Naugard, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Bublitz, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Bütow, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Dramberg, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Greifenberg, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Greifenhagen, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Köslin, Pommern.
Heimatkalender für den Stadtkreis Kolberg, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Kolberg-Körlin, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Lauenburg, Pommern.
Heimatkalender für den Stadt und Land Neustettin, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Pyritz, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Randow, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Regenwalde, Pommern.
NS.-Heimatkalender für den Kr. Rummelsburg, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Stolp, Pommern.

Ostdeutscher Heimat- und Schlochauer Kreiskalender, Pommern.
Heimatkalender für den Kr. Treptow/Rega, Pommern.
Heimatkalender: Das evangelische Pommern.
Heimatkalender für den Netzekreis.
Heimatkalender für Ostpommern.
Heimatkalender für Pommern.
Kreiskalender Kammin, Pommern.
Kreiskalender Meseritz, Grenzmark.
Kreiskalender Neumark, Schlesien.
Pommersche Heimatkunde.
Pommersche Heimatpflege, ab 1934: Das Bollwerk.

Nachtrag zum Literaturverzeichnis

Åberg, Nils: Bronzezeitliche und früheisenzeitliche Chronologie I, Italien Stockholm 1930.
Agde: Zur germanischen Steinkistenkultur in Mitteldeutschland; Forschungen und Fortschritte, 1936, S. 98.
Broholm: Studier over den yngre Bronzealderen i Danmark; Diss. Kopenhagen 1933.
Fehrle, E.: Sinn der Totenbestattung (Niederdeutsche Ztschr. f. Volkskunde III/1925).
Gaerte, W.: Altgermanisches Brauchtum auf nordischen Steinbildern; Leipzig 1936.
Hartmann, E.: Der Ahnenberg, eine altnordische Jenseitsvorstellung (Archiv für Religionswissenschaften, 1937, S. 201—217).
Höfler, M.: Weihnachtsgebäcke (Supplementheft III zu Band XI der Ztschr. f. österr. Volkskde., Wien 1905).
Hoffmann, H.: Zur Siedelungsgeschichte der jüngeren nordischen Bronzezeit (Nordelbingen XI/1935, S. 34 ff.).
— Die ausgehende Bronzezeit in Holstein (Festschrift zur 100-Jahrfeier des Museums vorgeschichtl. Altertümer in Kiel; Neumünster 1936, S. 93—108).
La Baume, W.: Die Abwehrbedeutung der Gesichtsurnen (Prähist. Ztschr. 1933, S. 299).
— Haus- und Gesichtsurnen (Ostdeutsche Monatshefte 1932/33).
— Die sogenannte Spinnenzeichnung von Wroblewo (Prähistorische Zeitschrift XX/1929, S. 275—77).
— Bestattung im Vorratsraum (Forschungen und Fortschritte, 10. Mai 1932).
Lehner: Menhire (Germania V/1921).
Mackensen, Lutz: Die Entstehung der Leichenverbrennung (Prähistorische Zeitschrift 1923, S. 47 f.
Peuckert, W. E.: Artikel im Handwörterbuch des dtsch. Aberglaubens.
Schultz, W.: Die religiöse und geistige Kultur der germanischen Bronzezeit (Jahreshefte f. Anthr. u. Urgesch. d. Oberlausitz III/2, Görlitz 1929, S. 73 ff.).
Wilke, E.: Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa (Mannus-Bibl. Bd. X); 2. Aufl., Leipzig 1923.
Wolff: Steinmenhire auf Hallstattgräbern (Germania IV/1920, S. 16 ff.).

Öfters vorkommende Abkürzungen:

WPM-Berichte = Amtliche *Berichte* aus dem *W*estpreußischen *P*rovinzial-*M*useum, Danzig.
Lissauer = Die prähistorischen Denkmäler der Provinz Westpreußen.

Lebenslauf.

Ich, Volkmar Kellermann, wurde am 7. Juli 1915 zu Berlin-Wilmersdorf als Sohn des Postinspektors Friedrich-Carl Kellermann und seiner Ehefrau Auguste, geb. Polte, geboren. — Nachdem ich die ersten Jahre meiner Schulzeit von meiner Mutter zu Hause unterrichtet wurde, besuchte ich ein halbes Jahr lang die sechste Klasse der Volksschule, um dann sogleich auf die Oberrealschule am Hindenburgpark zu Berlin-Wilmersdorf überzugehen, an der ich am 3. März 1933 die Reifeprüfung bestand. Vom Sommersemester 1933 bis zum Sommersemester 1938 hörte ich an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin Vorlesungen und Übungen zur Vorgeschichte, Germanistik, Volkskunde, Rassenkunde, Archäologie und Völkerkunde bei den Herren Professoren und Dozenten: Beitl, Hübner, Kiekebusch, Neckel, Preuß, Reinerth, Rodenwaldt, Rosenfeld, Solger, Spamer, Stumpfl, v. Sydow, Thurnwald, Unverzagt, Weinert.

Im Mai 1938 meldete ich mich zur Doktorprüfung bei der philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin mit einer Arbeit: Bestattungsbrauch und Totenglaube der frühen Ostgermanen.

Volkmar Kellermann.